Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Werke 2

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Jenaer Schriften
1801–1807

Suhrkamp

Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu editierte Ausgabe
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 602
Erste Auflage 1986
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, aueh einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-28202-1

6 7 8 9 10 11 – 15 14 13 12 11 10

INHALT

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)

Vorerinnerung 9
Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen 15
Darstellung des Fichteschen Systems 52
Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen 94
Über Reinholds Ansicht der Philosophie 116

Rezensionen aus der Erlanger Literatur-Zeitung (1801/02)

Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen Philosophie 141
Zwei Schriften Werneburgs 155
Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs 157
Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie 164

Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie (1802/03)

Ankündigung des Kritischen Journals 169
Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere 171
Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug .. 188
Notizenblatt. Besonderer Zweck des Blatts 208

Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten 213
Notizenblatt. Bayern. Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie 273
[Göttingen]. Aufnahme, welche die durchaus praktische Philosophie in Göttingen gefunden hat. Ansicht des Idealismus daselbst 279
Notizenblatt. Göttingen 283
Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie 287
A. Kantische Philosophie 301
B. Jacobische Philosophie 333
C. Fichtesche Philosophie 393
Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften 434

Anhang

Habilitationsthesen (1801) 533
Rosenkranz' Bericht über das Fragment vom göttlichen Dreieck (1804) 534
Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803–06) 540
Maximen des Journals der deutschen Literatur (1807) 568
Wer denkt abstrakt? (1807) 575
Hegels eigenhändiger Lebenslauf (1804) 582

Anmerkung der Redaktion zu Band 2 584

Differenz

des

Fichte'ſchen und Schelling'ſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Überſicht des Zuſtands der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft

von

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

der Weltweisheit Doktor.

Jena,

in der akademiſchen Buchhandlung

bey Seidler

1801.

Vorerinnerung

Aus den wenigen öffentlichen Äußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie erkennt, leuchtet mehr das Bestreben heraus, diese Verschiedenheit zu umgehen oder sie sich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtseins darüber. Weder die unmittelbare Ansicht beider Systeme, wie sie vor dem Publikum liegen, noch unter anderen die Schellingsche Beantwortung der idealistischen Einwürfe Eschenmayers[1] gegen die Naturphilosophie hat jene Verschiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegenteil hat z. B. Reinhold[2] so wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Systeme ihm den Gesichtspunkt für das Schellingsche System auch hierüber verrückt hat. Diese Reinholdische Verwirrung ist (mehr als die gedrohte – oder vielmehr schon als geschehen angekündigte – Revolution der Philosophie durch ihre Zurückführung auf Logik) die Veranlassung der folgenden Abhandlung.

Die *Kantische* Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden und das rein spekulative Prinzip aus dem Übrigen herausgehoben wurde, was der räsonierenden Reflexion angehörte oder für sie benutzt werden konnte. In dem Prinzip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie echter Idealismus, und dies Prinzip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben und den Geist der Kantischen Philosophie genannt hat. Daß die Dinge an sich (wodurch nichts als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist) wieder hypostasiert und als abso-

1 Karl A. Eschenmayer, 1768–1852, Naturphilosoph

2 C. L. Reinhold, *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Heft 1 und 2: 1801, Heft 3: 1802

lute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, gesetzt, – daß die Kategorien selbst teils zu ruhenden toten Fächern der Intelligenz, teils zu den höchsten Prinzipien gemacht worden sind, vermittels welcher der Ausdruck, in dem das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z. B. die Substanz des Spinoza, vernichtet werden und somit das negative Räsonieren sich nach wie vor an die Stelle des Philosophierens, nur mit mehr Prätention unter dem Namen kritischer Philosophie, setzen konnte, – diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Prinzip oder Geist; und wenn wir von Kant sonst kein Stück seiner Philosophie hätten als dieses, würde jene Verwandlung fast unbegreiflich sein. In jener Deduktion der Verstandesformen ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs bestimmteste ausgesprochen; diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden. – Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst; wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjekts und Objekts aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denktätigkeiten ein, denn die Modalität gibt keine wahrhaft objektive Bestimmung; es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts. Es bleibt außer den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität als nur eine subjektive Maxime der reflektierenden Urteilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Wie es nicht anders [sein] konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftprodukt, die Identität, d. h. das Vernünftige weggenommen und sie

dem Sein absolut entgegengesetzt, – nachdem die Vernunft als praktisches Vermögen, nicht als absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung, als Vermögen der reinen Verstandeseinheit dargestellt worden war, wie sie vom endlichen Denken, d. i. vom Verstande gedacht werden muß. Es entsteht hierdurch das kontrastierende Resultat, daß für den Verstand keine absoluten objektiven Bestimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden sind.

Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Prinzip des *Fichteschen* Systems, und wenn man sich unmittelbar an dieses Prinzip sowie in der Kantischen Philosophie an das transzendentale Prinzip, welches der Deduktion der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation. Sowie aber die Spekulation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Prinzip und kommt nicht in dasselbe zurück. Sie übergibt die Vernunft dem Verstand und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseins über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruiert. Das Prinzip selbst, die transzendentale Anschauung erhält hierdurch die schiefe Stellung eines Entgegengesetzten gegen die aus ihm deduzierte Mannigfaltigkeit. Das Absolute des Systems zeigt sich nur in der Form seiner Erscheinung von[3] der philosophischen Reflexion aufgefaßt, und diese Bestimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben ist, also die Endlichkeit und Entgegensetzung wird nicht abgezogen. Das Prinzip, das Subjekt-Objekt erweist sich als ein subjektives Subjekt-Objekt. Das aus ihm Deduzierte erhält hierdurch die Form einer Bedingung des reinen Bewußtseins, des Ich = Ich, und das reine Bewußtsein selbst die Form eines bedingten durch eine objektive Unendlichkeit, den Zeit-Progreß *in infinitum*, in dem die transzendentale An-

3 A: »vor«

schauung sich verliert und Ich nicht zur absoluten Selbstanschauung sich konstituiert, also Ich = Ich sich in das Prinzip: Ich soll gleich Ich sein, verwandelt. Die in die absolute Entgegensetzung gesetzte, also zum Verstand herabpotenzierte Vernunft wird somit Prinzip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften.

Diese zwei Seiten des Fichteschen Systems – die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Spekulation rein aufgestellt, also Philosophie möglich machte, die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtsein als eines gesetzt und die in einer endlichen Gestalt aufgefaßte Vernunft zum Prinzip erhob –, diese zwei Seiten unterscheiden zu müssen, muß sich als innere Notwendigkeit der Sache selbst zeigen. Die äußere Veranlassung gibt das Zeitbedürfnis und zunächst die in diesem Zeitbedürfnisse schwimmenden *Beiträge Reinholds zur Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts*, in welchen sowohl die Seite, von welcher das Fichtesche System echte Spekulation und also Philosophie ist, übersehen worden als auch die Seite des Schellingschen Systems, von welcher dieses sich vom Fichteschen unterscheidet und dem subjektiven Subjektobjekt das objektive Subjektobjekt in der Naturphilosophie entgegenstellt und beide in einem Höheren, als das Subjekt ist, vereinigt darstellt.

Was das Zeitbedürfnis betrifft, so hat die Fichtesche Philosophie so sehr Aufsehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die sich gegen sie erklären und sich bestreben, eigene spekulative Systeme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Prinzip der Fichteschen Philosophie fallen und sich dessen nicht zu erwehren vermögen. Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem epochemachenden System sind die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner. Wenn man von einem System sagen kann, daß es Glück gemacht habe, so hat sich ein allgemeineres Bedürfnis der Philosophie, das sich für sich selbst nicht zur Philosophie zu gebären vermag – denn

damit hätte es sich durch das Schaffen eines Systems befriedigt –, mit einer instinktartigen Hinneigung zu demselben gewendet; und der Schein der passiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden ist, was das System ausspricht, welches nunmehr jeder in seiner wissenschaftlichen oder lebendigen Sphäre geltend macht. Man kann vom Fichteschen System in diesem Sinne nicht sagen, daß es Glück gemacht habe. Soviel davon den unphilosophischen Tendenzen des Zeitalters zur Last fällt, sosehr ist zugleich, je mehr der Verstand und die Nützlichkeit sich Gewicht zu verschaffen und beschränkte Zwecke sich geltend zu machen wissen, in Anschlag zu bringen, daß um so kräftiger das Drängen des besseren Geistes besonders in der unbefangeneren, noch jugendlichen Welt ist. Wenn Erscheinungen wie die *Reden über die Religion*[4] das spekulative Bedürfnis nicht unmittelbar angehen, so deuten sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfnis nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichteschen Systeme leidet, versöhnt und die Vernunft selbst in eine Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird, – nicht in eine solche, worin sie auf sich Verzicht tut oder eine schale Nachahmerin derselben werden müßte, sondern eine Einstimmung dadurch, daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit diese Schrift anfängt, über Bedürfnis, Voraussetzung, Grundsätze usw. der Philosophie betrifft, so haben sie den Fehler, allgemeine Reflexionen zu sein, und ihre Veranlassung darin, daß mit solchen Formen als Voraussetzung, Grundsätzen usw. der Eingang in die Philosophie noch immer übersponnen und

---

4 Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799

verdeckt wird und es daher in gewissem Grade nötig ist, sich darauf einzulassen, bis einmal durchaus nur von der Philosophie selbst die Rede ist. Einige der interessanteren dieser Gegenstände werden sonst noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena, im Juli 1801.

Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen

Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme

Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat; der Trieb zur Totalität äußert sich noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse, wenn die verknöcherte Individualität sich nicht mehr selbst ins Leben wagt; sie sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist. Indem sie die Wissenschaft in eine Kenntnis umwandelt, hat sie den lebendigen Anteil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt, sie in der Ferne und in rein objektiver Gestalt und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten. Für diese Art der Indifferenz, wenn sie bis zur Neugierde aus sich herausgeht, gibt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philosophie einen Namen zu geben und, wie Adam seine Herrschaft über die Tiere dadurch ausgesprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrschaft über eine Philosophie durch Findung eines Namens auszusprechen. Auf diese Weise ist sie in den Rang der Kenntnisse versetzt. Kenntnisse betreffen fremde Objekte; in dem Wissen von Philosophie, das nie etwas anderes als eine Kenntnis war, hat die Totalität des Innern sich nicht bewegt und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philosophisches System kann sich der Möglichkeit einer solchen Aufnahme entziehen; jedes ist fähig, geschichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Gestalt zugleich der Erscheinung angehört, so hat sich eine Philosophie als

Erscheinung derjenigen Macht überliefert, welche es in eine tote Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgendeinem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig sein, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern, denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen. Dieses hält sich auf seinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte fest und behält seine Selbständigkeit, es mag Meinungen annehmen oder verwerfen oder sich nicht entscheiden; es kann philosophischen Systemen kein anderes Verhältnis zu sich geben, als daß sie Meinungen sind, und solche Akzidenzien wie Meinungen können ihm nichts anhaben; es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit gibt.

Die Geschichte der Philosophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wissenschaft zu erweitern, sich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem sie nämlich nach Reinhold dazu dienen soll, in den Geist der Philosophie tiefer, als je geschah, einzudringen und die eigentümlichen Ansichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menschlichen Erkenntnis durch neue eigentümliche Ansichten weiterzuführen; nur durch eine solche Kenntnis der bisherigen vorübenden Versuche, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, könne endlich der Versuch wirklich gelingen, wenn anders dies Gelingen der Menschheit beschieden ist.[1] – Man sieht, daß dem Zwecke einer solchen Untersuchung eine Vorstellung von Philosophie zugrunde liegt, nach welcher diese eine Art von Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neu erfundene Handgriffe verbessern läßt. Jede neue

1 vgl. Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 5 f., 4

Erfindung setzt die Kenntnis der schon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus; aber nach allen bisherigen Verbesserungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die sich Reinhold nach allem so zu denken scheint, daß nämlich ein allgemeingültiger letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der sich nur damit bekannt machen mag, sich das Werk selbst macht. Wenn es um eine solche Erfindung zu tun und die Wissenschaft ein totes Werk fremder Geschicklichkeit wäre, so käme ihr freilich diejenige Perfektibilität zu, deren mechanische Künste fähig sind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philosophischen Systeme für weiter nichts zu achten als für Vorübungen großer Köpfe. Wenn aber das Absolute wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe ist (wie es denn ist), so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie produziert und sich die Aufgabe gelöst, welche wie ihre Auflösung zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebensowenig als von beständigen Verbesserungen kann von *eigentümlichen Ansichten* der Philosophie die Rede sein. Wie sollte das Vernünftige eigentümlich sein? Was einer Philosophie eigentümlich ist, kann eben darum, weil es eigentümlich ist, nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie gehören. Wenn ein Eigentümliches wirklich das Wesen einer Philosophie ausmachte, so würde es keine Philosophie sein; und wenn ein System selbst ein Eigentümliches für sein Wesen erklärt, so konnte es dessen ungeachtet aus echter Spekulation entsprungen sein, die nur im Versuch, in der Form einer Wissenschaft sich auszusprechen, gescheitert ist. Wer von einer Eigentümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als Eigentümlichkeiten; wenn partikularen Ansichten im Wesen der Philosophie ein Platz verstattet

wird und wenn Reinhold dasjenige, zu welchem er sich in neueren Zeiten gewendet hat, für eine eigentümliche Philosophie ansieht, dann ist es freilich möglich, überhaupt alle bisherigen Arten, die Aufgabe der Philosophie darzustellen und aufzulösen, mit Reinhold für weiter nichts als für Eigentümlichkeiten und Vorübungen anzusehen, durch welche aber doch – weil (wenn wir auch die Küsten der glückseligen Inseln der Philosophie, wohin wir uns sehnen, nur mit Trümmern gescheiterter Schiffe bedeckt und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken) wir die teleologische Ansicht nicht fahren lassen dürfen – der gelingende Versuch vorbereitend herbeigeführt werde. – Nicht weniger muß auch aus der Eigentümlichkeit der Form, in welcher sich die Fichtesche Philosophie ausgesprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza sagen konnte[2], Spinoza könne an seine Philosophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Überzeugung gehabt haben, – und von den Alten, daß selbst dies zweifelhaft sei, ob sie sich die Aufgabe der Philosophie mit Bewußtsein gedacht haben.

Wenn hier die Eigentümlichkeit der Form des eigenen Systems, die ganze sthenische Beschaffenheit derselben eine solche Äußerung produziert, so besteht dagegen die Eigentümlichkeit Reinholdischer Philosophie in der Ergründungs- und Begründungstendenz, die sich mit eigentümlichen philosophischen Ansichten und einem geschichtlichen Bemühen um dieselben viel zu schaffen macht. Die Liebe und der Glaube an Wahrheit hat sich in eine so reine und ekle Höhe gesteigert, daß *er*, damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem *sie*, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysieren und Methodisieren und Erzählen so lange zu tun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte anderer seien weiter nichts als Vorübungen oder Geistesverwirrungen gewesen.

---

2 vgl. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, Bd. 1, S. 513

Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigentümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es, wenn der Körper die Summe der Eigentümlichkeiten ausdrückt, notwendig, sich *à corps perdu* hineinzustürzen; denn die Vernunft, die das Bewußtsein in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtseins, und um diese zu überwinden und das Absolute im Bewußtsein zu konstruieren, erhebt sie sich zur Spekulation und hat in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigentümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen. Weil die Spekulation die Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist, so muß sie (statt in den philosophischen Systemen verschiedener Zeitalter und Köpfe nur verschiedene Weisen und rein-eigentümliche Ansichten zu sehen), wenn sie ihre eigene Ansicht von den Zufälligkeiten und Beschränkungen befreit hat, durch die besonderen Formen [hin]durch sich selbst, – sonst eine bloße Mannigfaltigkeit verständiger Begriffe und Meinungen finden, und eine solche Mannigfaltigkeit ist keine Philosophie. Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat; die besondere spekulative Vernunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als ein und dasselbe und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich. Sowenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raffael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, sondern als eine verwandte Kraft des Geistes, sowenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken; und wenn Vergil den Homer für eine solche Vorübung für

sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachübung geblieben.

Bedürfnis der Philosophie

Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbsttätig gestaltet hat, andererseits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie* und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verleugnen und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren; die Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, alles, was dem Menschen wert und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht; in den Teilen verloren, treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwicklung von Mannigfaltigkeit, der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst produziert, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt; je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Teil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute

bezogen und zugleich hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.
Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach und gibt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wenngleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind; er tut dies mit soviel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negieren in ein Produkt verwandelt und fixiert. Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges; es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negieren des Endlichen aus. Indem der Verstand es fixiert, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen, und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Tun der Vernunft in Entgegensetzung fixierte; überdem macht sie nun die Prätention, auch in diesem Rückfall vernünftig zu sein. – Solche Entgegengesetzte, die als Vernunftprodukte und Absolute gelten sollten, hat die Bildung verschiedener Zeiten in verschiedenen Formen aufgestellt und der Verstand an ihnen sich abgemüht. Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränkteren Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhängten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur [und], für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.
Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze; denn die notwendige Entzweiung ist *ein* Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch

Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit, aber unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen. In der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt [ist]. Wann und wo und in welcher Form solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der Zeit, insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch; in der Form der fixierten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen, im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwicklung der Äußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie

wiederzugebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenigen Versuche, die gegen die neuere Bildung stattgefunden haben, und die bedeutenderen schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrigbleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebensverhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchste ästhetische Vollkommenheit – wie sie sich in einer bestimmten Religion formt, in welcher der Mensch sich über alle Entzweiung erhebt und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjekts und die Notwendigkeit des Objekts verschwinden sieht – hat nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbelbarbarei energisch sein können. Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr entzweit und sie *neben* sich oder sich *neben* sie gestellt, und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Aber der Verstand kann auch unmittelbar auf seinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Versuche, durch die Reflexion selbst die Entzweiung und somit seine Absolutheit zu vernichten, können eher verstanden werden; deswegen hat die Entzweiung, die sich angegriffen fühlte, sich so lange mit Haß und Wut gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verstandes zu einer solchen Macht sich emporgeschwungen hat, in der es sich vor der Vernunft sicher halten kann. – So wie man aber von der Tugend zu sagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein sei, den die Heuchelei von ihr borgt, so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren, und er sucht gegen das Gefühl der inneren Gehaltlosigkeit und gegen die geheime Furcht, von

der die Beschränktheit geplagt wird, sich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er seine Besonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt sich nicht dadurch am stärksten, daß sie frei verschmäht und geschmäht wird, sondern daß die Beschränktheit sich der Meisterschaft über die Philosophie und der Freundschaft mit ihr rühmt. Die Philosophie muß die Freundschaft mit solchen falschen Versuchen ausschlagen, die sich unredlicherweise der Vernichtung der Besonderheiten rühmen, von Beschränkung ausgehen und, um solche Beschränkungen zu retten und zu sichern, Philosophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht tut; das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr selbst ab und von der Echtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.

Das Bedürfnis der Philosophie kann als ihre *Voraussetzung* ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll, und es ist in unseren Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anderes als das ausgesprochene Bedürfnis. Weil das Bedürfnis hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muß es zwei Voraussetzungen geben.

Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.

Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität sein, die Entzweiung in Sein und Nichtsein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits – das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute

ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz, – das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.

Es ist aber ungeschickt, das Bedürfnis der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken, denn hierdurch erhält das Bedürfnis eine Form der Reflexion; diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze, wovon unten die Rede sein wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß sie sich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzungen, soll noch nicht die Philosophie selbst sein, und so geht das Ergründen und Begründen vor und außer der Philosophie los.

Reflexion als Instrument des Philosophierens

Die Form, die das Bedürfnis der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, gibt den Übergang vom Bedürfnisse der Philosophie zum *Instrument des Philosophierens, der Reflexion* als Vernunft. Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, [das] ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist und in ihrem Geschäft, als Spekulation, die Notwendigkeit und

Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung synthesiert und für sich, subjektiv, ebenso vollständig zu sein, als es ihr Produkt, das im Bewußtsein konstruierte Absolute, als bewußtes und bewußtloses zugleich sein muß.

Die isolierte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seins und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.

Die Vernunft stellt sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negieren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objektiven und subjektiven Totalität dar. Einmal erhebt sie den Verstand über ihn selbst, treibt ihn[3] zu einem Ganzen nach seiner Art; sie verführt ihn, eine objektive Totalität zu produzieren. Jedes Sein ist, weil es gesetzt ist, ein entgegengesetztes, bedingtes und bedingendes; der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Notwendigkeit ist der Anteil und die geheime Wirsamkeit der Vernunft. Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objektive Welt in dem unendlichen Reichtum den Untergang. Denn jedes Sein, das der Verstand produziert, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich, und die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos; sie ruht auf dem Nichts, denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand und endet im Nichts. Der Eigensinn des Verstandes vermag die

---

3 A: »ihn« – W: »hin«

Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt nebeneinander bestehen zu lassen und das Sein gegen das ihm ebenso notwendige Nichtsein festzuhalten. Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch ein Unbestimmtes begrenzt ist, so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe; im geschehenen Setzen und Bestimmen selbst liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbestimmtes, also immer wieder die Aufgabe selbst, zu setzen und zu bestimmen. – Fixiert der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen, so zerstört er sich; denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß, insofern eines derselben gesetzt, das andere aufgehoben ist. Indem die Vernunft dies erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben; sein Setzen erscheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Produkte als Negationen. Dieses Vernichten oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen wäre, wenn sie der objektiven Unendlichkeit entgegengesetzt wird, die subjektive Unendlichkeit – das der objektiven Welt entgegengesetzte Reich der Freiheit. Weil dieses in dieser Form selbst entgegengesetzt und bedingt ist, so muß die Vernunft, um die Entgegensetzung absolut aufzuheben, auch dies in seiner Selbständigkeit vernichten. Sie vernichtet beide, indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, daß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte und also Beschränkte ist hiermit aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist; das Beschränkte, insofern es einer der entgegengesetzten, also relativen Totalitäten angehört, ist entweder notwendig oder frei; insofern es der Synthese beider angehört, hört seine Beschränkung auf: es ist frei und notwendig zugleich, Bewußtes und Bewußtloses. Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die

Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der notwendigen und der freien, im Bewußtsein ist *Wissen*. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisiert, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt.
Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigener Kraft als absolut konstituierte, wäre das Gesetz des Widerspruchs, nämlich daß ihr Gesetztsein sei und bleibe; sie fixierte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz, Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten nichts ist (und als Beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt), festzuhalten.
So wie die Vernunft dadurch ein Verständiges und ihre Unendlichkeit eine subjektive wird, wenn sie in eine Entgegensetzung gesetzt ist, so ist die Form, welche das Reflektieren als Denken ausdrückt, eben dieser Zweideutigkeit und dieses Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die absolute Tätigkeit der Vernunft selbst gesetzt, für die es schlechthin keine Entgegensetzung gibt, sondern gilt Denken nur für ein reineres Reflektieren, d. h. ein solches, in welchem von der Entgegensetzung nur abstrahiert wird, so kann ein solches abstrahierendes Denken aus dem Verstande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in sich begreifen soll, viel weniger zur Philosophie. Das Wesen oder der innere Charakter des Denkens als Denken wird von Reinhold[4] gesetzt als die unendliche Wiederholbarkeit von einem und ebendemselben als eins und ebendasselbe, in einem

4 vgl. *Beiträge*, 1. Heft, S. 106 f.

und ebendemselben und durch eins und ebendasselbe, oder als Identität. Man könnte durch diesen scheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in diesem Denken die Vernunft zu sehen. Aber durch den Gegensatz desselben a) gegen eine Anwendung des Denkens, b) gegen eine absolute Stoffheit wird es klar, daß dies Denken nicht die absolute Identität, die Identität des Subjekts und Objekts, welche beide in ihrer Entgegensetzung aufhebt und in sich faßt, sondern eine *reine* Identität, d. h. eine durch Abstraktion entstandene und durch Entgegensetzung bedingte ist – der abstrakte Verstandesbegriff der Einheit, Eines von fixierten Entgegengesetzten. Reinhold sieht den Fehler aller bisherigen Philosophie in der unter den Philosophen unserer Zeit so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Gewohnheit, sich das Denken, überhaupt und in seiner Anwendung, als ein bloß subjektives vorzustellen.[5] – Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjektivität dieses Denkens ein rechter Ernst wäre, so könnte Reinhold schon gar keinen Unterschied zwischen Denken und Anwendung des Denkens machen; wenn das Denken wahre Identität, kein subjektives ist, wo soll noch so was von Denken Unterschiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu sprechen, der zum Behuf der Anwendung postuliert wird? Wenn die analytische Methode eine Tätigkeit behandelt, so muß diese, weil sie analysiert werden soll, ihr als eine synthetische erscheinen, und durchs Analysieren entstehen nunmehr die Glieder der Einheit und einer ihr entgegengesetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analysis als Einheit darstellt, wird subjektiv genannt, und als eine solche dem Mannigfaltigen entgegengesetzte Einheit, als eine abstrakte Identität wird das Denken charakterisiert; es ist auf diese Art ein rein beschränktes und seine Tätigkeit ein gesetzmäßiges und regelgerechtes Anwenden auf eine sonst vorhandene Materie, das nicht zum Wissen durchdringen kann.

---

5 ebenda, S. 96

Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft und ihre Tat ein Wissen; durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht und ist die einzige Realität der Erkenntnis; es gibt deswegen keine Wahrheit der isolierten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Absolute, weil es im Philosophieren von der Reflexion fürs Bewußtsein produziert wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen. In dieser Organisation ist jeder Teil zugleich das Ganze, denn er besteht als Beziehung auf das Absolute. Als Teil, der andere außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isoliert als Beschränkung ist er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für sich, einzelnen Erkenntnissen als einem Wissen die Rede sein. Es kann eine Menge einzelner empirischer Kenntnisse geben; als Wissen der Erfahrung zeigen sie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seins, des Subjekts und Objekts. Sie sind eben darum kein wissenschaftliches Wissen, weil sie nur diese Rechtfertigung in einer beschränkten, relativen Identität haben und sich weder als notwendige Teile eines im Bewußtsein organisierten Ganzen der Erkenntnisse legitimieren, noch die absolute Identität, die Beziehung auf das Absolute in ihnen, durch die Spekulation erkannt worden ist.

Verhältnis der Spekulation zum gesunden Menschenverstand

Auch das Vernünftige, was der sogenannte gesunde Menschenverstand weiß, sind gleichfalls Einzelheiten, aus dem Absoluten ins Bewußtsein gezogen, lichte Punkte, die für sich aus der Nacht der Totalität sich erheben, mit denen der

Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft; es sind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet und dies ihnen allein die Bedeutung gibt. Sowie man solche Wahrheiten des gemeinen Menschenverstandes für sich nimmt, sie bloß verständig, als Erkenntnisse überhaupt, isoliert, so erscheinen sie schief und als Halbwahrheiten. Der gesunde Menschenverstand kann durch die Reflexion in Verwirrung gesetzt werden; sowie er sich auf sie einläßt, so macht dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausspricht, Anspruch, für sich als ein Wissen, als Erkenntnis zu gelten, und er hat seine Kraft aufgegeben, nämlich seine Aussprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterstützen und allein mit demselben sich der unsteten Reflexion entgegenzustemmen. Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtsein ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt. Die Spekulation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Tun der Spekulation. Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntnis nur das Sein der Erkenntnis in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute. Sie erkennt deswegen auch das Absolute in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt; aber weil für sie die Erkenntnis nur, insofern sie im Absoluten ist, Realität hat, ist vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgesprochen ist und dadurch eine bestimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des gesunden Menschenverstands, die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, werden Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion. Der

gesunde Menschenverstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist; denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dies Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind und doch auch als solche Bestand und absolutes Sein haben sollen, aber vor der Spekulation verschwinden.
Nicht nur aber kann der gesunde Menschenverstand die Spekulation nicht verstehen, sondern er muß sie auch hassen, wenn er von ihr erfährt, und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit ist, sie verabscheuen und verfolgen. Denn wie für den gesunden Menschenverstand die Identität des Wesens und des Zufälligen seiner Aussprüche absolut ist und er die Schranken der Erscheinung nicht von dem Absoluten zu trennen vermag, so ist auch dasjenige, was er in seinem Bewußtsein trennt, absolut entgegengesetzt, und was er als beschränkt erkennt, kann er mit dem Unbeschränkten nicht im Bewußtsein vereinigen; sie sind wohl in ihm identisch, aber diese Identität ist und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes. So wie er an das Beschränkte erinnert und es ins Bewußtsein gesetzt wird, so ist für dieses das Unbeschränkte dem Beschränkten absolut entgegengesetzt. Dies Verhältnis oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt *Glaube*. Der Glaube drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus; er ist ein Verhältnis der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältnis zwar Vernunft ist und sich als ein Trennendes und Getrenntes sowie ihre Produkte – ein individuelles Bewußtsein – zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseins so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtsein

der Entgegensetzung begleitet ist. Aber die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewußtlose Identität zum Bewußtsein, oder sie konstruiert das im Bewußtsein des gemeinen Verstandes notwendig Entgegengesetzte zur bewußten Identität, und diese Vereinigung des im Glauben Getrennten ist ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in seinem Bewußtsein nur als Objekt besteht, so erblickt er in der aufgehobenen Entgegensetzung, in der Identität fürs Bewußtsein nur Zerstörung des Göttlichen.
Besonders muß aber der gemeine Menschenverstand nichts als Vernichtung in denjenigen philosophischen Systemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer solchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch eins der Entgegengesetzten, besonders wenn ein solches durch die Bildung der Zeit sonst fixiert ist, zum Absoluten erhoben und das andere vernichtet wird. Hier hat wohl die Spekulation als Philosophie die Entgegensetzung aufgehoben, aber als System ein seiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beschränktes zum Absoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die spekulative, ist für den gemeinen Menschenverstand gar nicht vorhanden; von dieser spekulativen Seite ist das Beschränkte ein ganz anderes, als es dem gemeinen Menschenverstand erscheint; dadurch nämlich, daß es zum Absoluten erhoben worden ist, ist es nicht mehr dies Beschränkte. Die Materie des Materialisten oder das Ich des Idealisten ist – jene nicht mehr die tote Materie, die ein Leben zur Entgegensetzung und Bildung hat, – dieses nicht mehr das empirische Bewußtsein, das als ein beschränktes ein Unendliches außer sich setzen muß. Die Frage gehört der Philosophie an, ob das System die endliche Erscheinung, die es zum Unendlichen steigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat, – ob die Spekulation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menschenverstande und seinem Fixieren Entgegengesetzter, nicht dem Schicksal ihrer Zeit unterlegen ist, eine Form des Absoluten, also ein seinem

Wesen nach Entgegengesetztes absolut gesetzt zu haben. Hat die Spekulation das Endliche, das sie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erscheinung befreit, so ist es der Name zunächst, an dem sich hier der gemeine Menschenverstand stößt, wenn er sonst vom spekulativen Geschäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Spekulation die Endlichen nur der Tat nach zum Unendlichen steigert[6] und dadurch vernichtet – und Materie, Ich, insofern sie die Totalität umfassen sollen, sind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie –, so fehlt zwar der letzte Akt der philosophischen Reflexion, nämlich das Bewußtsein über ihre Vernichtung, und wenn auch, dieser der Tat nach geschehenen Vernichtung ungeachtet, das Absolute des Systems noch eine bestimmte Form behalten hat, so ist wenigstens die echt spekulative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menschenverstand nichts versteht. Indem er nicht einmal das philosophische Prinzip, die Entzweiung aufzuheben, sondern nur das systematische Prinzip erblickt, eins der Entgegengesetzten zum Absoluten erhoben und das andere vernichtet findet, so war auf seiner Seite noch ein Vorteil in Rücksicht auf die Entzweiung; in ihm sowie im System ist eine absolute Entgegensetzung vorhanden, aber er hatte doch die *Vollständigkeit* der Entgegensetzung und wird doppelt geärgert. – Sonst kommt einem solchen philosophischen System, dem der Mangel anklebt, ein von irgendeiner Seite noch Entgegengesetztes zum Absoluten zu erheben, außer seiner philosophischen Seite noch ein Vorteil und Verdienst zu, von denen der gemeine Verstand nicht nur nichts begreift, sondern die er auch verabscheuen muß, – der Vorteil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Prinzip die ganze Masse von Endlichkeiten, die am entgegengesetzten Prinzip hängt, mit einem Mal niedergeschlagen zu haben, – das Verdienst in Rücksicht auf die Bildung, die Entzweiung

6 In A ein Anakoluth: »Wenn die Endlichen, welche die Spekulation der Tat nach zum Unendlichen steigert«

um so härter gemacht und das Bedürfnis der Vereinigung in der Totalität um so viel verstärkt zu haben.
Die Hartnäckigkeit des gesunden Menschenverstandes, sich in der Kraft seiner Trägheit das Bewußtlose in seiner ursprünglichen Schwere und Entgegensetzung gegen das Bewußtsein, die Materie gegen die Differenz gesichert zu halten, die das Licht nur darum in sie bringt, um sie in einer höheren Potenz wieder zur Synthese zu konstruieren, – erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode, um vor der Hand nur so weit überwunden zu werden, daß die atomistische Materie selbst mannigfaltiger, die Trägheit zunächst durch ein mannigfaltigeres Kombinieren und Zersetzen derselben und durch die hiermit erzeugte größere Menge fixer Atome in eine Bewegung auf ihrem Boden versetzt wird, so daß der Menschenverstand in seinem verständigen Treiben und Wissen sich immer mehr verwirrt, bis er sich fähig macht, die Aufhebung dieser Verwirrung und der Entgegensetzung selbst zu ertragen.
Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Spekulation erscheint, so erscheint ihm auch dies Vernichten nicht in seinem ganzen Umfang. Wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin; denn die Spekulation fordert in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst, und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektieren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund, und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des räsonierenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.

Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes

Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von

Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist; jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen, aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf. An das System, als eine Organisation von Sätzen, kann die Forderung geschehen, daß ihm das Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sei. Eine solche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich; denn ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes und bedarf einen anderen zu seiner Begründung usf. ins Unendliche. Wenn das Absolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundsatze ausgedrückt wird, dessen Form und Materie gleich sei, so ist entweder die bloße Gleichheit gesetzt und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeschlossen und der Grundsatz durch diese Ungleichheit bedingt; in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraktion aus; – oder die Form und Materie ist, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz ist analytisch und synthetisch zugleich: so ist der Grundsatz eine Antinomie und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, daß er sich nicht in sich widerspreche, nicht sich aufhebe, sondern ein Gesetztes sei; als Antinomie aber hebt er sich auf.

Dieser Wahn, daß ein nur für die Reflexion Gesetztes notwendig an der Spitze eines Systems als oberster absoluter Grundsatz stehen müsse oder daß das Wesen eines jeden Systems in einem Satze, der fürs Denken absolut sei, sich ausdrücken lasse, macht sich mit einem System, auf das er seine Beurteilung anwendet, ein leichtes Geschäft; denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist; es wird von diesem dem Satze Entgegengesetzten erwiesen, daß es gesetzt werden müsse, daß

also jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig ist. Der Wahn hält sich um so mehr für gerechtfertigt, wenn das System selbst das Absolute, das sein Prinzip ist, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie ist und sich deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt; so hört z. B. Spinozas Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Sein zugleich erklärt wird, auf, ein Begriff zu sein, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind. – Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben als der Anfang mit einer Definition wie bei Spinoza – ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduzieren der Prinzipien des Wissens, dem mühsamen Zurückführen aller Philosophie auf höchste Tatsachen des Bewußtseins usw. den seltsamsten Kontrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektierens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinozas, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.

Soll das Prinzip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden als das Wissen, im allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven, oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll; sie muß, was in der absoluten Identität eins ist, trennen und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweiung ausdrücken.

In $A = A$, als dem Satze der Identität, wird reflektiert auf das Bezogensein, und dies Beziehen, dies Einssein, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahiert. $A = A$, der Ausdruck des absoluten Denkens oder der Vernunft, hat für die formale,

in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der Verstandesidentität, der reinen Einheit, d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahiert ist.

Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstrakten Einheit nicht ausgedrückt; sie postuliert auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahiert wurde, das Setzen des Entgegengesetzten, der Ungleichheit; das eine A ist Subjekt, das andere Objekt, und der Ausdruck für ihre Differenz ist A nicht $= A$, oder $A = B$. Dieser Satz widerspricht dem vorigen geradezu; in ihm ist abstrahiert von der reinen Identität und die Nicht-Identität, die reine Form des Nichtdenkens[7] gesetzt, wie der erste die Form des reinen Denkens [setzt], das ein Anderes ist als das absolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht $= A$ durchs Denken gesetzt wird, kann er überhaupt gesetzt werden; in A nicht $= A$ oder $A = B$ ist die Identität, das Beziehen, das $=$ des ersten Satzes ebenfalls, aber nur subjektiv, d. h. nur insofern das Nichtdenken durchs Denken gesetzt ist. Aber dies Gesetztsein des Nichtdenkens fürs Denken ist dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um seine Materie rein zu haben, abstrahiert werden muß.

Dieser zweite Satz ist so unbedingt als der erste und insofern Bedingung des ersten, so wie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist. Der erste ist bedingt durch den zweiten, insofern er durch die Abstraktion von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, besteht; der zweite, insofern er, um ein Satz zu sein, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz ist sonst unter der subalternen Form des Satzes des Grundes ausgesprochen worden; oder vielmehr er ist erst in diese höchst subalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Kausalität gemacht hat. A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein

---

7 vgl. Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 111

Sein zu, das nicht ein Sein des A ist, A ist ein Gesetztsein, das nicht das Gesetztsein des A ist; also A nicht $= A$, $A = B$. Wird davon abstrahiert, daß A ein Gesetztes ist, wie abstrahiert werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, so drückt er überhaupt ein Nichtgesetztsein des A aus. A als Gesetztes und als Nichtgesetztes zugleich zu setzen, ist schon die Synthese des ersten und zweiten Satzes.

Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs, nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität, sagt aus, daß der Widerspruch $= o$ ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird, daß der Widerspruch ebenso notwendig ist als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetzte von gleicher Potenz. Insofern der zweite so ausgesprochen wird, daß der erste zugleich auf ihn bezogen ist, so ist er der höchstmögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand; diese Beziehung beider ist der Ausdruck der Antinomie, und als Antinomie, als Ausdruck der absoluten Identität ist es gleichgültig, $A = B$ oder $A = A$ zu setzen, wenn nämlich $A = B$ und $A = A$ als Beziehung beider Sätze genommen wird. $A = A$ enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts zugleich mit der Identität, so wie $A = B$ die Identität des A und B mit der Differenz beider.

Erkennt der Verstand im Satze des Grundes, als einer Beziehung beider, nicht die Antinomie, so ist er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter ist der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verstand sagt $A = B$ nicht mehr aus als der erste Satz; der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetztsein des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest und abstrahiert davon, daß, indem A als B oder in B gesetzt wiederholt wird, ein Anderes, ein Nicht-A gesetzt ist, und zwar als A, also A als Nicht-A. – Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation reflektiert und die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält, so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn sie[8] für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht. Das formale Wesen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des ersten, dem zweiten entgegengesetzten Satzes mit dem Charakter einer abstrakten Einheit als das erste Wahre der Philosophie gesetzt und aus der Analyse der Anwendung des Denkens ein System der Realität der Erkenntnis errichtet werden soll. Alsdann ergibt sich der ganze Verlauf dieses rein analytischen Geschäfts auf folgende Art.

Das Denken ist, als unendliche Wiederholbarkeit des *A* als *A*, eine Abstraktion, der erste Satz als Tätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; notwendig muß zu ihm als der Bedingung des ersten übergegangen und auch dieses, die Materie, gesetzt werden. Hiermit sind die Entgegengesetzten vollständig, und der Übergang ist eine gewisse Art von Beziehung beider aufeinander, welche eine Anwendung des Denkens heißt und eine höchst unvollständige Synthese ist. Aber auch diese schwache Synthese ist selbst gegen die Voraussetzung des Denkens als Setzens des *A* als *A* ins Unendliche fort; denn in der *Anwendung* wird *A* zugleich als Nicht-*A* gesetzt und das Denken in seinem absoluten Bestehen als ein unendliches Wiederholen des *A* als *A* aufgehoben. – Das dem Denken Entgegengesetzte ist durch seine Beziehung aufs Denken bestimmt als ein Gedachtes = *A*. Weil aber ein solches Denken, Setzen = *A*, bedingt durch eine Abstraktion und also ein Entgegengesetztes ist, so hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = *A* ist, noch andere Bestimmungen = *B*, die vom bloßen Bestimmtsein durchs reine Denken ganz unabhängig sind, und diese sind dem Denken bloß gegeben. Es muß also für das Denken, als Prinzip des analytischen Philosophierens, einen absoluten Stoff geben, wovon weiter unten die Rede sein wird. Die Grundlage dieser absoluten Entgegensetzung läßt

8 A: »er« – W: »sie«

dem formalen Geschäfte, worin die berühmte Erfindung, die Philosophie auf Logik zurückzuführen[9], beruht, keine andere immanente Synthese als die der Verstandesidentität, *A* ins Unendliche zu wiederholen. Aber selbst zur Wiederholung braucht sie eines *B*, *C* usw., in denen das wiederholte *A* gesetzt werden kann; diese *B*, *C*, *D* usw. sind um der Wiederholbarkeit des *A* willen ein Mannigfaltiges, sich Entgegengesetztes – jedes hat durch *A* nicht gesetzte, besondere Bestimmungen –, d. h. ein absolut mannigfaltiger Stoff, dessen *B*, *C*, *D* usw. sich mit dem *A fügen* muß, wie es kann; eine solche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer ursprünglichen Identität. Der Grundfehler kann so vorgestellt werden, daß in formaler Rücksicht auf die Antinomie des $A = A$ und des $A = B$ nicht reflektiert ist. Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtsein nicht zum Grunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist, – ein Bewußtsein, das nur entstehen kann, wenn die Spekulation von der Vernunft und dem $A = A$ als absoluter Identität des Subjekts und Objekts ausgeht.

Transzendentale Anschauung

Insofern die Spekulation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die sich die absolute differenziert, sind zwar beschränkt und insofern für den Verstand und nicht antinomisch; zugleich aber, weil sie Identitäten sind, sind sie nicht reine Verstandesbegriffe; und sie müssen Identitäten sein, weil in einer Philosophie kein Gesetztes ohne Beziehung aufs Absolute stehen kann. Von der Seite dieser Beziehung aber ist selbst jedes Beschränkte eine (relative) Identität und insofern für die Reflexion ein Antinomisches, – und dies

9 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 98

ist die negative Seite des Wissens, das Formale, das, von der Vernunft regiert, sich selbst zerstört. Außer dieser negativen Seite hat das Wissen eine positive Seite, nämlich die Anschauung. Reines Wissen (das hieße Wissen ohne Anschauung) ist die Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch; Anschauung ohne diese Synthese Entgegengesetzter ist empirisch, gegeben, bewußtlos. Das transzendentale Wissen vereinigt beides, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Sein zugleich. Dadurch, daß die Anschauung transzendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewußtsein; das Wissen, insofern es transzendental wird, setzt nicht bloß den Begriff und seine Bedingung – oder die Antinomie beider, das Subjektive –, sondern zugleich das Objektive, das Sein. Im philosophischen Wissen ist das Angeschaute eine Tätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtseins und des Bewußtlosen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an, – der ideellen, indem es in der Intelligenz und dadurch in Freiheit gesetzt ist, – der reellen, indem es seine Stelle in der objektiven Totalität [hat], als ein Ring in der Kette der Notwendigkeit deduziert wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, so ist das Ideelle das Erste, und das Wesen und das Sein nur die schematisierte Intelligenz; stellt man sich auf den Standpunkt der Notwendigkeit oder des Seins, so ist das Denken nur ein Schema des absoluten Seins. Im transzendentalen Wissen ist beides vereinigt, Sein und Intelligenz; ebenso ist transzendentales Wissen und transzendentales Anschauen eins und dasselbe: der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Überwiegende des ideellen oder reellen Faktors.

Es ist von der tiefsten Bedeutung, daß mit so vielem Ernst behauptet worden ist, ohne transzendentale Anschauung könne nicht philosophiert werden. Was hieße denn, ohne Anschauung philosophieren? In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen; diese Endlichkeiten seien subjektive oder

objektive, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der anderen übergegangen, so geht das Philosophieren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Übergang vom Sein zum Begriffe oder vom Begriff zum Sein ist ein ungerechtfertigter Sprung. Ein solches Philosophieren heißt ein formales, denn Ding wie Begriff ist jedes für sich nur Form des Absoluten; es setzt die Zerstörung der transzendentalen Anschauung, eine absolute Entgegensetzung des Seins und Begriffs voraus, und wenn es vom Unbedingten spricht, so macht es selbst dies wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Sein entgegengesetzt sei, zu einem Formalen. Je besser die Methode ist, desto greller werden die Resultate. Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus und im Fokus sie gesetzt. In der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produzieren des Bewußtseins dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr eins ist, ist sie Anschauung.

Postulate der Vernunft

Die Synthese der zwei von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollständigung, – als Antinomie, die sich aufhebt, ihr Bestehen in der Anschauung. Weil das spekulative Wissen als Identität der Reflexion und der Anschauung begriffen werden muß, so kann man, insofern der Anteil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomisch ist) allein gesetzt wird, aber in notwendiger Beziehung auf die Anschauung steht, in diesem Fall von der Anschauung sagen, sie werde von der

Reflexion postuliert. Es kann nicht davon die Rede sein, Ideen zu postulieren; denn diese sind Produkte der Vernunft oder vielmehr das Vernünftige durch den Verstand als Produkt gesetzt. Das Vernünftige muß seinem bestimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deduziert werden; nur die dies Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung ist das Postulable. Eine solche sonst postulierte Idee ist der unendliche Progreß, eine Vermischung von Empirischem und Vernünftigem; jenes ist die Anschauung der Zeit, dies die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derselben; im empirischen Progreß ist sie aber nicht rein verunendlicht, denn sie soll in ihm als Endliches, als beschränkte Momente, bestehen, – er ist eine empirische Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die beides, das Beschränkte und Unbeschränkte, nicht nebeneinander, sondern zugleich als identisch setzt, muß damit zugleich die Entgegensetzung aufheben; indem die Antinomie die bestimmte Anschauung der Zeit postuliert, muß diese – beschränkter Moment der Gegenwart und Unbeschränktheit seines Außersichgesetztseins – beides zugleich, also Ewigkeit sein.

Ebensowenig kann die Anschauung als ein der Idee oder besser der notwendigen Antinomie Entgegengesetztes gefordert werden. Die Anschauung, die der Idee entgegengesetzt ist, ist beschränktes Dasein, eben weil sie die Idee ausschließt. Die Anschauung ist wohl das von der Vernunft Postulierte, aber nicht als Beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion, – nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern eins seien. Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulierens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postulieren. Das Wesen der Vernunft erhält aber in dieser Ansicht eine schiefe Stellung, denn sie erscheint hier als ein nicht sich selbst Genügendes,

sondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft sich als absolut erkennt, so fängt die Philosophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seins. Sie postuliert nicht das eine, denn sie setzt mit der Absolutheit unmittelbar beide, und die Absolutheit der Vernunft ist nichts anderes als die Identität beider.

Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System

Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu sein. Diese Befriedigung im Prinzip der absoluten Identität findet sich im Philosophieren überhaupt. Das Gewußte wäre seinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf[10] deren Vernichtung es ging, gegeben und verschwunden und nicht selbst wieder konstruierte Synthesen; der Inhalt eines solchen Philosophierens hätte überhaupt keinen Zusammenhang unter sich und machte nicht eine objektive Totalität des Wissens aus. Wegen des Unzusammenhängenden seines Inhalts allein ist dies Philosophieren gerade nicht notwendig ein Räsonieren. Letzteres zerstreut die Gesetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es, in diesen Strom gestürzt, haltungslos schwimmt, so soll die ganze selbst haltungslose Ausdehnung der verständigen Mannigfaltigkeit bestehenbleiben; dem wahren, obschon unzusammenhängenden Philosophieren dagegen verschwindet das Gesetzte und seine Entgegengesetzten, indem es dasselbe nicht bloß in Zusammenhang mit anderen Beschränkten, sondern in Beziehung aufs Absolute bringt und dadurch aufhebt.

---

10 A: »aus« – W: »auf«

Weil aber diese Beziehung des Beschränkten auf das Absolute ein Mannigfaltiges ist, da die Beschränkten es sind, so muß das Philosophieren darauf ausgehen, diese Mannigfaltigkeit als solche in Beziehung zu setzen. Es muß das Bedürfnis entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produzieren. Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit, indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten und ihre objektive Vollständigkeit zustande gebracht wird. Das Philosophieren, das sich nicht zum System konstruiert, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, – mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre Tat ist eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.

In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes in sich selbst getragen und vollendet ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen. Jede Synthese der Vernunft und die ihr korrespondierende Anschauung, die beide in der Spekulation vereinigt sind, ist als Identität des Bewußten und Bewußtlosen für sich im Absoluten und unendlich; zugleich aber ist sie endlich und beschränkt, insofern sie in der objektiven Totalität gesetzt ist und andere außer sich hat. Die unentzweiteste Identität – objektiv die Materie, subjektiv das Fühlen (Selbstbewußtsein) – ist zugleich eine unendlich entgegengesetzte, eine durchaus relative Identität; die Vernunft, das Vermögen (insofern der objektiven) Totalität vervollständigt sie durch ihr Entgegengesetztes und produziert durch die Synthese beider eine neue Identität, die selbst wieder vor der Vernunft eine mangelhafte ist, die ebenso sich wieder ergänzt. Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch

analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung als eine Duplizität nicht in sich immer wieder zurückruft – hiermit vernichtete sie dieselbe nur –, sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplizität bedingten Identität konstruiert, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt, so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat.

Es ist möglich, daß eine echte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen, daß ein System aufs bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt. Die Unterscheidung dieser beiden Rücksichten wird besonders in Beurteilung philosophischer Systeme wichtig. Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfnis nicht vollkommen gestaltet hat und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden. Die Geschichte der Philosophie hat allein Wert und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält. Sonst gibt sie nicht die Geschichte der in unendlich mannigfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft, sondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menschlichen Geistes und sinnloser Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da sie doch allein demjenigen zur Last fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt und sie deswegen verkehrt hat.

Eine echte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollständigen Selbstkonstruktion im System durchdringt, geht notwendig

von der absoluten Identität aus; die Entzweiung derselben in Subjektives und Objektives ist eine Produktion des Absoluten. Das Grundprinzip ist also völlig transzendental, und von seinem Standpunkt aus gibt es keine absolute Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten eine Entgegensetzung; das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung; beide sind selbst entgegengesetzt. Die Erscheinung ist nicht Identität. Diese Entgegensetzung kann nicht transzendental aufgehoben werden, d. h. nicht so, daß es an sich keine Entgegensetzung gebe; hiermit ist die Erscheinung nur vernichtet, und die Erscheinung soll doch gleichfalls sein; es würde behauptet, daß das Absolute in seiner Erscheinung aus sich herausgegangen wäre. Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruieren. Eine falsche Identität ist das Kausalverhältnis zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung; denn diesem Verhältnis liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde. In ihm bestehen beide Entgegengesetzte, aber in verschiedenem Rang; die Vereinigung ist gewaltsam, das eine bekommt das andere unter sich; das eine herrscht, das andere wird botmäßig. Die Einheit ist in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine absolute sein *soll, ist* eine unvollständige. Das System ist zu einem Dogmatismus – zu einem Realismus, der die Objektivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjektivität absolut setzt – wider seine Philosophie geworden, wenn beide (was bei jenem zweideutiger ist als bei diesem) aus wahrer Spekulation hervorgegangen sind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philosophie ist, bleibt auch seiner Tendenz nach in der Entgegensetzung immanent; das Verhältnis der Kausalität, in seiner vollständigeren Form als Wechselwirkung, die Einwirkung des Intellektuellen auf das Sinnliche oder des Sinnlichen auf das Intellektuelle ist in ihm als Grundprinzip herrschend. Im konsequenten Realismus und Idealismus spielt es nur

eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrschen scheint und in jenem das Subjekt als Produkt des Objekts, in diesem das Objekt als Produkt des Subjekts gesetzt wird; das Kausalitätsverhältnis ist aber dem Wesen nach aufgehoben, indem das Produzieren ein absolutes Produzieren, das Produkt ein absolutes Produkt ist, d. h. indem das Produkt keinen Bestand hat als nur im Produzieren, nicht gesetzt ist als ein Selbständiges, vor und unabhängig von dem Produzieren Bestehendes, wie im reinen Kausalitätsverhältnis, dem formellen Prinzip des Dogmatismus der Fall ist. In diesem ist es ein durch A Gesetztes, und zugleich auch nicht durch A Gesetztes, A also absolut nur Subjekt, und $A = A$ drückt nur die Verstandesidentität aus. Wenn auch die Philosophie in ihrem transzendentalen Geschäfte sich des Kausalverhältnisses bedient, so ist B, das dem Subjekt entgegengesetzt erscheint, seinem Entgegengesetztsein nach eine bloße Möglichkeit und bleibt absolut eine Möglichkeit, d. h. es ist nur Akzidenz; und das wahre Verhältnis der Spekulation, das Substantialitätsverhältnis ist unter dem Schein des Kausalverhältnisses das transzendentale Prinzip. Formell läßt sich dies auch so ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundsätze $A = A$ und $A = B$, aber sie bleiben in ihrer Antinomie, unsynthesiert nebeneinander; er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Notwendigkeit, das Bestehen der Entgegengesetzten aufzuheben; der Übergang von einem zum andern durch Kausalitätsverhältnis ist die einzige ihm mögliche unvollständige Synthesis. Ungeachtet nun die Transzendentalphilosophie diesen scharfen Unterschied von dem Dogmatismus hat, so ist sie insofern, als sie sich zum System konstruiert, fähig, in ihn überzugehen, wenn sie nämlich – insofern nichts ist als die absolute Identität und in ihr alle Differenz und das Bestehen Entgegengesetzter sich aufhebt – kein reelles Kausalverhältnis gelten läßt, aber – insofern die Erscheinung zugleich bestehen und hiermit ein anderes Verhältnis des Absoluten zur Erscheinung als das der Vernich-

tung der letzteren vorhanden sein soll – das Kausalitätsverhältnis einführt, die Erscheinung zu einem Botmäßigen macht und also die transzendentale Anschauung nur subjektiv, nicht objektiv, oder die Identität nicht in die Erscheinung setzt. $A = A$ und $A = B$ bleiben beide unbedingt; es *soll* nur $A = A$ gelten; d. h. aber, ihre Identität ist nicht in ihrer wahren Synthese, die kein bloßes Sollen ist, dargestellt. So ist im Fichteschen System Ich = Ich das Absolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich setzt; es ist nicht nur in dieser Antinomie des Setzens beider Vollständigkeit vorhanden, sondern auch ihre Synthese wird postuliert. Aber in dieser bleibt die Entgegensetzung; es sollen nicht beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, sondern der eine Satz soll bestehen, der eine höher an Rang sein als der andere. Die Spekulation des Systems fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf; die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich *soll* gleich Ich sein. Das Absolute ist für den transzendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruiert; beide widersprechen sich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erscheinung gesetzt worden oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objektivität übergegangen ist, so ist die Transzendentalität selbst ein Entgegengesetztes, das Subjektive, und man kann auch sagen, die Erscheinung ist nicht vollständig vernichtet worden.

Es soll in der folgenden Darstellung des Fichteschen Systems versucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtsein, die im System als absolut aufgestellte Identität des Subjekts und Objekts, eine subjektive Identität des Subjekts und Objekts ist. Die Darstellung wird den Gang nehmen, Ich, das Prinzip des Systems, als subjektives Subjekt-Objekt zu erweisen, sowohl unmittelbar als an der Art der Deduktion der Natur und besonders an den Verhältnissen der Identität in den besonderen Wissenschaften der Moral und des Naturrechts und dem Verhältnis des ganzen Systems zum Ästhetischen.

Es erhellt schon aus dem Obigen, daß in dieser Darstellung zunächst von dieser Philosophie als System die Rede ist und nicht, insofern es die gründlichste und tiefste Spekulation, ein echtes Philosophieren und durch die Zeit, in welcher sie erscheint und in der auch die Kantische Philosophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff echter Spekulation hatte erregen können, um so merkwürdiger ist.

Darstellung des Fichteschen Systems

Die Grundlage des *Fichteschen Systems* ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußtsein Ich = Ich, Ich bin[1]; das Absolute ist Subjekt-Objekt, und Ich ist diese Identität des Subjekts und Objekts.
Im gemeinen Bewußtsein kommt Ich in Entgegensetzung vor; die Philosophie hat diese Entgegensetzung gegen ein Objekt zu erklären; sie erklären heißt, ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen und also sie als Erscheinung erweisen. Wenn vom empirischen Bewußtsein erwiesen wird, daß es im reinen Bewußtsein vollständig begründet und nicht bloß durch dasselbe bedingt ist, so ist damit ihre Entgegensetzung aufgehoben, wenn anders die Erklärung vollständig, d. h. wenn nicht bloß eine teilweise Identität des reinen und empirischen Bewußtseins aufgezeigt ist. Die Identität ist nur eine teilweise, wenn dem empirischen Bewußtsein eine Seite übrigbliebe, von welcher es durch das reine nicht bestimmt, sondern unbedingt wäre; und weil nur reines und empirisches Bewußtsein als die Glieder des höchsten Gegensatzes auftreten, so würde das reine Bewußtsein selbst bestimmt und bedingt sein vom empirischen, insofern dieses unbedingt wäre. Das Verhältnis würde auf diese Art ein Wechselverhältnis sein, welches gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtsein in sich faßt, aber eine absolute Entgegensetzung der in Wechselwirkung Stehenden und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, voraussetzt.
Dem Philosophen entsteht dies reine Selbstbewußtsein da-

---

1 vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW, Bd. I, S. 94

durch, daß er in seinem Denken von allem Fremdartigen abstrahiert, was nicht Ich ist, und nur die Beziehung des Subjekts und Objekts festhält. In der empirischen Anschauung sind sich Subjekt und Objekt entgegengesetzt; der Philosoph faßt die Tätigkeit des Anschauens auf, er schaut das Anschauen an und begreift es hierdurch als eine Identität. Dies Anschauen des Anschauens ist einerseits philosophische Reflexion und der gemeinen Reflexion sowie dem empirischen Bewußtsein überhaupt entgegengesetzt, das sich nicht über sich selbst und seine Entgegensetzungen erhebt; – andererseits ist diese transzendentale Anschauung zugleich der Gegenstand der philosophischen Reflexion, das Absolute, die ursprüngliche Identität. Der Philosoph hat sich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben.

Seine Aufgabe ist nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transzendentalen Bewußtseins und des empirischen aufzuheben. Im allgemeinen geschieht dies dadurch, daß das letztere aus dem ersteren deduziert wird. Notwendig kann diese Deduktion nicht ein Übergang in ein Fremdes sein; die Transzendentalphilosophie geht allein dahin, das empirische Bewußtsein nicht aus einem außerhalb desselben befindlichen, sondern aus einem immanenten Prinzip, als eine tätige Emanation oder Selbstproduktion des Prinzips zu konstruieren. Im empirischen Bewußtsein kann so wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbstbewußtsein konstruiert wird, als das reine Bewußtsein ein vom empirischen dem Wesen nach Verschiedenes ist. Die Form beider ist gerade darin verschieden, daß dasjenige, was im empirischen Bewußtsein als Objekt, entgegengesetzt dem Subjekt erscheint, in der Anschauung dieses empirischen Anschauens als identisch gesetzt und hierdurch das empirische Bewußtsein durch dasjenige vervollständigt wird, was sein Wesen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtsein hat.

Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: durch die Philosophie soll reines Bewußtsein als Begriff aufgehoben

werden. In der Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtsein erscheint die intellektuelle Anschauung, das reine Denken seiner selbst, als Begriff, nämlich als Abstraktion von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjekts und Objekts. Sie ist zwar lauter Tätigkeit, Tun, Anschauen, sie ist nur vorhanden in der freien Selbsttätigkeit, die sie hervorbringt; dieser Akt, der sich von allem Empirischen, Mannigfaltigen, Entgegengesetzten losreißt und sich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjekts und Objekts erhebt, hat aber eine Entgegensetzung an anderen Akten; er ist insofern fähig, als ein Begriff bestimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengesetzten eine gemeinschaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es gibt außer dem Denken seiner selbst noch anderes Denken, außer dem Selbstbewußtsein noch mannigfaltiges empirisches Bewußtsein, außer Ich als Objekt noch mannigfaltige Objekte des Bewußtseins. Der Akt des Selbstbewußtseins unterscheidet sich bestimmt von anderem Bewußtsein dadurch, daß sein Objekt gleich sei dem Subjekt; Ich = Ich ist insofern einer unendlichen objektiven Welt entgegengesetzt.

Auf diese Weise ist durch die transzendentale Anschauung kein philosophisches Wissen entstanden, sondern im Gegenteil, wenn sich die Reflexion ihrer bemächtigt, sie anderem Anschauen entgegensetzt und diese Entgegensetzung festhält, ist kein philosophisches Wissen möglich. Dieser absolute Akt der freien Selbsttätigkeit ist die Bedingung des philosophischen Wissens, aber er ist noch nicht die Philosophie selbst; durch diese wird die objektive Totalität des empirischen Wissens gleichgesetzt dem reinen Selbstbewußtsein, letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengesetztes aufgehoben, und damit auch das erstere. Es wird behauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtsein gibt, Ich = Ich ist das Absolute; alles empirische Bewußtsein wäre nur ein reines Produkt des Ich = Ich, und empirisches Bewußtsein würde insofern durchaus geleugnet, als in ihm

oder durch es eine absolute Zweiheit sein, ein Gesetztsein in ihm vorkommen sollte, das nicht ein Gesetztsein des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbstsetzen des Ich wäre alles gesetzt, und außer diesem nichts; die Identität des reinen und empirischen Bewußtseins ist nicht eine Abstraktion von ihrem ursprünglichen Entgegengesetztsein, sondern im Gegenteil, ihre Entgegensetzung ist eine Abstraktion von ihrer ursprünglichen Identität.

Die intellektuelle Anschauung ist hierdurch gesetzt gleich allem, sie ist die Totalität. Dies Identischsein alles empirischen Bewußtseins mit dem reinen ist *Wissen*, und die Philosophie, die dies Identischsein weiß, ist die Wissenschaft des Wissens[2]; sie hat die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins als identisch mit dem reinen durch die Tat, durch die wirkliche Entwicklung des Objektiven aus dem Ich zu zeigen und die Totalität des empirischen Bewußtseins als die objektive Totalität des Selbstbewußtseins zu beschreiben; in Ich = Ich ist ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens gegeben. Der bloßen Reflexion erscheint diese Deduktion als das widersprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich ist keine *reine* Identität, d. h. keine durchs Abstrahieren der Reflexion entstandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, so muß sie dasselbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich ist Identität und Duplizität zugleich, es ist eine Entgegensetzung in Ich = Ich. Ich ist einmal Subjekt, das andere Mal Objekt; aber was dem Ich entgegengesetzt ist, ist gleichfalls Ich; die Entgegengesetzten sind identisch. Das empirische Bewußtsein kann darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieser Ansicht wäre freilich eine Wissenschaft des Wissens, die vom reinen Bewußtsein ausgeht, etwas Widersinniges; der Ansicht, als ob in dem

---

2 vgl. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), SW, Bd. I, S. 43

empirischen Bewußtsein aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abstraktion zum Grunde, in welcher die Reflexion ihr Entgegensetzen isoliert. Die Reflexion als Verstand ist an und für sich unfähig, die transzendentale Anschauung zu fassen; und wenn die Vernunft auch zur Selbsterkennung durchgedrungen ist, so verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengesetztes.

Wir haben bisher die rein transzendentale Seite des Systems beschrieben, in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist. Wegen dieser echt transzendentalen Seite ist die andere, worin die Reflexion herrscht, um so schwerer sowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen als überhaupt festzuhalten, weil dem Verständigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transzendentalen Seite offenbleibt. Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut notwendig und unvereinigt sind. – Oder Ich = Ich ist absolutes Prinzip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich, beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: *Ich wird sich nicht objektiv.*

Fichte hat in der Wissenschaftslehre für die Darstellung des Prinzips seines Systems die Form von Grundsätzen gewählt, von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen; der zweite absolutes Entgegensetzen oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich; der dritte ist die abso-

lute Vereinigung der beiden ersten durch absolutes Teilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Verteilen der unendlichen Sphäre an ein teilbares Ich und an ein teilbares Nicht-Ich. Diese drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative oder, insofern sie in die Konstruktion der Totalität des Bewußtseins eingehen, nur ideelle Faktoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es anderen absoluten Akten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseins, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist; es ist als solches bedingt durch die Abstraktion von dem empirischen, und sogut der zweite Grundsatz und der dritte bedingte sind, sosehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Akte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist. Es ist gar nicht notwendig, daß Ich = Ich, das absolute Sich-selbst-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegenteil haben wir es oben in seiner transzendentalen Bedeutung als absolute (nicht bloß als Verstandes-)Identität gesehen. Aber in dieser Form, wie Ich = Ich als *einer* unter mehreren Grundsätzen aufgestellt wird, so hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbstbewußtseins, welches dem empirischen, die der philosophischen Reflexion, welche der gemeinen entgegengesetzt wird.

Diese ideellen Faktoren des reinen Setzens und des reinen Entgegensetzens könnten aber nur zum Behuf der philosophischen Reflexion gesetzt sein, welche, ob sie zwar von der ursprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Wesen dieser Identität zu beschreiben) mit der Darstellung absolut Entgegengesetzter anfängt und sie zur Antinomie verbindet, – die einzige Weise der Reflexion, das Absolute darzustellen, um die absolute Identität sogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen und sie als eine Identität, die nicht von Subjekt und Objekt abstrahiert, sondern als eine Identität des Subjekts und Objekts zu konstituieren.

Diese Identität kann nicht so gefaßt werden, daß das reine Sich-selbst-Setzen und das reine Entgegensetzen beides Tätigkeiten eines und ebendesselben Ich sind; eine solche Identität wäre durchaus nicht eine transzendentale, sondern eine transzendente; der absolute Widerspruch der Entgegengesetzten sollte bestehen, die Vereinigung beider reduzierte sich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Tätigkeit. Es wird eine transzendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Tätigkeiten selbst aufgehoben und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruiert wird. Diese gibt der dritte Grundsatz: Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.[3] Die unendliche objektive Sphäre, das Entgegengesetzte ist weder absolutes Ich noch absolutes Nicht-Ich, sondern das die Entgegengesetzten Umschließende, von entgegengesetzten Faktoren Ausgefüllte, die sich in dem Verhältnis befinden, daß, soviel der eine gesetzt ist, soviel der andere nicht, – insofern der eine steigt, der andere fällt.

In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nicht gleich dem subjektiven; das subjektive ist Ich, das objektive Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtsein Ich = Ich und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruiert, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist notwendig, wenn die Akte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Tätigkeiten sind. Oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich; die Synthese ist nur alsdann möglich, wenn die Tätigkeiten des Sich-selbst-Setzens und des Entgegensetzens als ideelle Faktoren gesetzt sind. Es scheint sich zwar selbst zu widersprechen, daß Tätigkeiten, die schlechterdings keine Begriffe sein sollen, nur als ideelle Faktoren zu behandeln seien; [aber]

---

3 Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, Bd. I, S. 110

ob Ich und Nicht-Ich, Subjektives und Objektives, die zu Vereinigenden, als Tätigkeiten (Setzen und Entgegensetzen) oder als Produkte (objektives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, macht an sich und auch für ein System, dessen Prinzip die Identität ist, keinen Unterschied. Ihr Charakter, absolut entgegengesetzt zu sein, macht sie schlechthin zu einem bloß Ideellen, und Fichte anerkennt diese reine Idealität derselben. Die Entgegengesetzten sind ihm *vor* der Synthese etwas ganz anderes als *nach* der Synthese: *vor* der Synthese sind sie bloß Entgegengesetzte und nichts weiter; das eine ist, was das andere nicht ist, und das andere, was das eine nicht ist, – ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität; wie eins eintritt, ist das andere vernichtet; aber da dieses eine bloß unter dem Prädikate des Gegenteils vom anderen eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des anderen zugleich eintritt und es vernichtet, kann selbst dieses eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden, und es war nur eine wohltätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob und es möglich machte, über sie zu denken.[4] – Aus der Idealität der entgegengesetzten Faktoren ergibt sich, daß sie nichts sind als in der synthetischen Tätigkeit, daß durch diese allein ihr Entgegengesetztsein und sie selbst gesetzt sind und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Konstruktion, um das synthetische Vermögen verständlich zu machen, gebraucht worden ist. Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Tätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht und die Anschauung nur als

4 ebenda, SW, Bd. I, S. 224 f.

eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige zu bezeichnen, den transzendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzten Tätigkeiten für gar nichts anderes als für ideelle Faktoren, für durchaus relative Identitäten in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtsein nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtsein, das als Abstraktion von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. Nur in diesem Sinne ist Ich der transzendentale Mittelpunkt beider entgegengesetzten Tätigkeiten und gegen beide indifferent; ihre absolute Entgegensetzung hat allein für ihre Idealität eine Bedeutung.

Allein schon die Unvollkommenheit der Synthese, die im dritten Grundsatze ausgedrückt ist und in welcher das objektive Ich ein Ich + Nicht-Ich ist, erweckt an sich den Verdacht, daß die entgegengesetzten Tätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Faktoren gelten sollten, wofür man sie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältnis zur Synthese sieht und von dem Titel der Absolutheit, den beide Tätigkeiten wie die dritte führen, abstrahiert.

In dies Verhältnis aber unter sich und gegen die synthetischen Tätigkeiten sollen das Sich-selbst-Setzen und das Entgegensetzen nicht treten. Ich = Ich ist absolute Tätigkeit, die in keiner Rücksicht als relative Identität und als ideeller Faktor soll betrachtet werden. Für dieses Ich = Ich ist ein Nicht-Ich ein absolut Entgegengesetztes; aber ihre Vereinigung ist notwendig und das einzige Interesse der Spekulation. Welche Vereinigung ist aber bei Voraussetzung absolut Entgegengesetzter möglich? Offenbar eigentlich gar keine; oder – da von der Absolutheit ihrer Entgegensetzung wenigstens zum Teil abgegangen werden und der dritte Grundsatz notwendig eintreten muß, die Entgegensetzung aber zum Grunde liegt – nur eine teilweise Identität. Die absolute Identität ist zwar Prinzip der Spekulation, aber es

bleibt, wie sein Ausdruck »Ich = Ich«, nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postuliert, aber im System nicht konstruiert wird.

Der Hauptpunkt muß der sein, zu beweisen, daß Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen absolut entgegengesetzte Tätigkeiten im System sind. Fichtes Worte sprechen dies zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung sein, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist. Die produktive Einbildungskraft aber ist Ich nur als theoretisches Vermögen, das sich nicht über die Entgegensetzung erheben kann; fürs praktische Vermögen fällt die Entgegensetzung weg, und das praktische Vermögen allein ist es, welches sie aufhebt. Es ist demnach zu erweisen, daß auch für dieses die Entgegensetzung absolut ist und selbst im praktischen Vermögen Ich nicht als Ich sich setzt, sondern das objektive Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich ist und das praktische Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergibt sich die Absolutheit der Entgegensetzung aus der Unvollständigkeit der höchsten Synthese des Systems, in welcher sie noch vorhanden ist.

Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Prinzips dadurch, daß er das Objekt überhaupt leugnet und eins der Entgegengesetzten, das Subjekt in seiner Bestimmtheit als das Absolute setzt, so wie der Dogmatismus, in seiner Reinheit Materialismus, das Subjektive leugnet. Wenn dem Philosophieren das Bedürfnis nur nach einer solchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zustande gebracht werden soll, daß eins der Entgegengesetzten geleugnet, von ihm absolut abstrahiert wird, so ist es gleichgültig, welches von beiden, das Subjektive oder das Objektive, geleugnet wird. Ihre Entgegensetzung ist im Bewußtsein, und die Realität des einen ist so gut wie die Realität des anderen darin begründet; das reine Bewußtsein kann im empirischen nicht mehr und nicht weniger nachgewiesen werden als das Ding-an-sich des Dogmatikers. Weder das Subjektive noch das

Objektive allein füllt das Bewußtsein aus; das rein Subjektive ist Abstraktion so gut wie das rein Objektive; der dogmatische Idealismus setzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatische Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven. Der konsequente Realismus leugnet überhaupt das Bewußtsein als eine Selbsttätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch sein Objekt, das er als Realgrund des Bewußtseins setzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität seines Objekts im Bewußtsein aufzeigt und also ihm die Identität des Bewußtseins als ein Absolutes gegen sein objektives Aneinanderreihen des Endlichen an Endliches geltend gemacht wird, so muß er freilich die Form seines Prinzips einer reinen Objektivität aufgeben. Sowie er ein Denken zugibt, so ist Ich = Ich aus der Analyse des Denkens darzustellen. Es ist das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken ist selbsttätiges Beziehen Entgegengesetzter, und das Beziehen ist, die Entgegengesetzten als gleich setzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseins geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseins setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztsein voraus; dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt; beide Sätze sind von gleichem Range. Sosehr einige Formen, in welchen Fichte sein System dargestellt hat, verleiten könnten, es als ein System des dogmatischen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengesetzte Prinzip leugnet – wie denn Reinhold die transzendentale Bedeutung des Fichteschen Prinzips übersieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjekts und Objekts zu setzen gefordert wird, und im Fichteschen System ein System der absoluten Subjektivität, d. i. einen dogmatischen Idealismus erblickt[5] –, so unterscheidet sich der Fichtesche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufstellt, nicht das

5 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 124 f.

Objektive leugnet, sondern das Subjektive und Objektive auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit setzt, – und reines und empirisches Bewußtsein eins ist. Um der Identität des Subjekts und Objekts willen setze ich Dinge außer mir ebenso gewiß, als ich mich setze; so gewiß Ich bin, sind die Dinge. – Aber setzt Ich nur Dinge oder sich selbst, nur eins von beiden oder auch beide zugleich, aber getrennt, so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt. Das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht, und also nicht Subjekt gleich Objekt.

Ich vermag als *theoretisches Vermögen* nicht, sich vollständig objektiv zu setzen und aus der Entgegensetzung herauszukommen. »Ich setzt sich als bestimmt durch Nicht-Ich«[6] ist derjenige Teil des dritten Grundsatzes, durch welchen sich Ich als Intelligentes konstituiert. Wenn sich nun gleich die objektive Welt als ein Akzidens der Intelligenz erweist und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt setzt, ein Unbestimmtes und jede Bestimmung desselben ein Produkt der Intelligenz ist, so bleibt doch eine Seite des theoretischen Vermögens übrig, von welcher es bedingt ist; nämlich die objektive Welt, in ihrer unendlichen Bestimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für sie, das für sie zugleich unbestimmt ist. Das Nicht-Ich hat zwar keinen positiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengesetztes überhaupt zu sein; – oder wie Fichte sich ausdrückt: die Intelligenz ist durch einen Anstoß bedingt, der aber an sich durchaus unbestimmt ist[7]. Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbestimmtes ausdrückt, so kommt ihm selbst dieser Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich setzt sich als nicht gesetzt; das Entgegensetzen überhaupt, das Setzen eines absolut durch Ich Unbestimmten ist selbst ein Setzen des Ich. In dieser Wendung ist die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz,

---

6 Fichte, *Wissenschaftslehre*, SW, Bd. I, S. 127
7 ebenda, SW, Bd. I, S. 248

in Rücksicht auf ihr Bedingtsein durch ein Anderes, = *X*, behauptet. Aber der Widerspruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er selbst immanent geworden ist: nämlich das Entgegensetzen des Ich und das Sich-selbst-Setzen des Ich widersprechen sich; und aus dieser Entgegensetzung vermag das theoretische Vermögen nicht herauszukommen; sie bleibt deswegen für dasselbe absolut. Die produktive Einbildungskraft ist ein Schweben zwischen absolut Entgegengesetzten, die sie nur in der Grenze synthesieren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann.

Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv; statt zu Ich = Ich durchzudringen, entsteht ihm das Objekt als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtsein erweist sich nicht gleich dem empirischen.

Es ergibt sich hieraus der Charakter der transzendentalen Deduktion einer objektiven Welt. Ich = Ich als Prinzip der Spekulation oder der subjektiven philosophischen Reflexion, welche dem empirischen Bewußtsein entgegengesetzt ist, hat sich objektiv als Prinzip der Philosophie dadurch zu erweisen, daß es die Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtsein aufhebt. Dies muß geschehen, wenn das reine Bewußtsein aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten produziert, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins gleich ist; hierdurch würde sich Ich = Ich als der immanente Realgrund der Totalität des Außereinander der Objektivität erweisen. Aber im empirischen Bewußtsein ist ein Entgegengesetztes, ein *X*, welches das reine Bewußtsein, weil es ein Sich-selbst-Setzen ist, nicht aus sich produzieren noch überwinden kann, sondern es voraussetzen muß. Es ist die Frage, ob die absolute Identität nicht auch, insofern sie als theoretisches Vermögen erscheint, gänzlich von der Subjektivität und von der Entgegensetzung gegen empirisches Bewußtsein abstrahieren und innerhalb dieser Sphäre sich selbst objektiv, *A* = *A*, werden kann. Aber dieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich, bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine

immanente Sphäre; auch innerhalb derselben ist jedes Produkt des Ich zugleich ein durch Ich nicht Bestimmtes; das reine Bewußtsein, insofern es die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins aus sich produziert, erscheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Diese ursprüngliche Mangelhaftigkeit desselben konstituiert sonach die Möglichkeit einer Deduktion der objektiven Welt überhaupt, und das Subjektive desselben erscheint in dieser Deduktion aufs klarste. Ich setzt eine objektive Welt, weil es sich, insofern es sich selbst setzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Absolutheit des reinen Bewußtseins hinweg. Die objektive Welt erhält zum Selbstbewußtsein das Verhältnis, daß sie eine *Bedingung* desselben wird. Reines Bewußtsein und empirisches bedingen sich gegenseitig, eins ist so notwendig als das andere; es wird, nach Fichtes Ausdruck[8], zum empirischen Bewußtsein fortgegangen, weil das reine Bewußtsein kein vollständiges Bewußtsein ist. – In diesem Wechselverhältnis bleibt ihre absolute Entgegensetzung; die Identität, welche stattfinden kann, ist eine höchst unvollständige und oberflächliche; es ist eine andere notwendig, welche reines und empirisches Bewußtsein in sich faßt, aber beide als das, was sie sind, aufhebt.

Von der Form, welche das Objektive (oder die Natur) durch diese Art der Deduktion erhält, wird unten die Rede sein. Aber die Subjektivität des reinen Bewußtseins, die sich aus der erörterten Form der Deduktion ergibt, gibt uns über eine andere Form derselben Aufschluß, in welcher die Produktion des Objektiven ein reiner Akt der freien Tätigkeit ist. Ist das Selbstbewußtsein bedingt durch das empirische Bewußtsein, so kann das empirische Bewußtsein nicht Produkt absoluter Freiheit sein, und die freie Tätigkeit des Ich würde nur *ein* Faktor in der Konstruktion der Anschauung einer objektiven Welt werden. Daß die Welt ein Produkt der Freiheit der Intelligenz ist, ist das bestimmt ausgesprochene

8 ebenda, SW, Bd. I, S. 167 f.

Prinzip des Idealismus, und wenn der Fichtesche Idealismus dies Prinzip nicht zu einem System konstruiert hat, so wird sich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in diesem System auftritt.

Die philosophische Reflexion ist ein Akt absoluter Freiheit, sie erhebt sich mit absoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenseins und produziert mit Bewußtsein, was im empirischen Bewußtsein die Intelligenz bewußtlos produziert und was daher als gegeben erscheint. In dem Sinne, in welchem der philosophischen Reflexion die Mannigfaltigkeit der notwendigen Vorstellungen als ein durch Freiheit hervorgebrachtes System entsteht, wird die bewußtlose Produktion einer objektiven Welt nicht als ein Akt der Freiheit behauptet – denn insofern ist empirisches und philosophisches Bewußtsein entgegengesetzt –, sondern insofern beide die Identität des Sich-selbst-Setzens sind; das Sich-selbst-Setzen, Identität des Subjekts und Objekts, ist freie Tätigkeit. In der vorigen Darstellung der Produktion der objektiven Welt aus dem reinen Bewußtsein oder dem Sich-selbst-Setzen fand sich notwendig ein absolutes Entgegensetzen ein; dies kommt, insofern die objektive Welt als ein Akt der Freiheit deduziert werden soll, als ein Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst zum Vorschein, und die produktive Einbildungskraft wird aus den Faktoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden, auf Verendlichung gehenden Tätigkeit konstruiert. Wird die reflektierende Tätigkeit gleichfalls als eine unendliche gesetzt, wie sie, weil sie hier ideeller Faktor, ein absolut Entgegengesetztes ist, gesetzt werden muß, so kann auch sie selbst als ein Akt der Freiheit gesetzt werden, und Ich beschränkt sich mit Freiheit. Auf diese Weise würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenstehen, aber sich unendlich – und endlich setzen: dasselbe, was oben als Gegensatz des ersten und zweiten Grundsatzes vorkam. Die Beschränkung ist hiermit allerdings ein Immanentes, denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt; die Objekte werden nur gesetzt, um diese Be-

schränkung zu erklären, und das Sich-selbst-Beschränken der Intelligenz ist das einzige Reelle. Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtsein zwischen Subjekt und Objekt setzt, aufgehoben, aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen; und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen, es ist ihr absolut unbegreifliches Gesetz, sich selbst zu beschränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung des gemeinen Bewußtseins für dasselbe ist, was zur Spekulation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem System durch die in die Intelligenz selbst gesetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses ist. – Wird die Freiheit der beschränkenden Tätigkeit entgegengesetzt, als Sich-selbst-Setzen dem Entgegensetzen, so ist die Freiheit bedingt, was nicht sein soll; wird auch die beschränkende Tätigkeit als eine Tätigkeit der Freiheit gesetzt – wie oben Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen beides ins Ich gesetzt wurde –, so ist die Freiheit absolute Identität, aber sie widerspricht ihrer Erscheinung, die immer ein nicht Identisches, Endliches und Unfreies ist. Es gelingt der Freiheit im System nicht, sich selbst zu produzieren; das Produkt entspricht nicht dem Produzierenden; das System, das vom Sich-selbst-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloses von Endlichkeiten fort, ohne sie in ihnen und aus ihnen wiederherzustellen.

Weil im bewußtlosen Produzieren die Spekulation ihr Prinzip Ich = Ich nicht vollständig aufweisen kann, sondern das Objekt des theoretischen Vermögens notwendig ein von Ich nicht Bestimmtes in sich enthält, so wird an das *praktische Vermögen* verwiesen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloses Produzieren gelingen, sich als Ich = Ich zu setzen oder sich als Subjekt = Objekt anzuschauen; die Forderung ist also noch vorhanden, daß Ich sich als Identität, als Subjekt = Objekt, d. i. praktisch produziere, daß Ich sich selbst in das Objekt metamorphosiere. Diese höchste Forderung bleibt

im Fichteschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine echte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixiert, damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt = Objekts unmöglich gemacht.
Ich = Ich wird praktisch postuliert und dies so vorgestellt, daß Ich sich auf diese Art als Ich zum Objekt werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Kausalitätsverhältnis trete, wodurch Nicht-Ich verschwände und das Objekt ein absolut vom Ich Bestimmtes, also = Ich wäre. Hier wird das Kausalitätsverhältnis herrschend und dadurch die Vernunft oder das Subjekt = Objekt als eins der Entgegengesetzten fixiert und die wahre Synthese unmöglich gemacht.
Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjektivität und des *X*, das ihm im bewußtlosen Produzieren entsteht, rekonstruiert und eins wird mit seiner Erscheinung, – drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein *Sollen* ist. Ich *gleich* Ich verwandelt sich in: Ich *soll* gleich Ich sein; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück.
Ich *soll* die objektive Welt vernichten, Ich soll absolute Kausalität auf Nicht-Ich haben[9]; dies wird widersprechend gefunden, denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, und das Entgegensetzen oder das Setzen eines Nicht-Ich ist absolut. Die Beziehung der reinen Tätigkeit auf ein Objekt kann also nur als *Streben*[10] gesetzt werden. Das objektive, dem subjektiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darstellt, ein Entgegensetzen, also ein Nicht-Ich zugleich gegen sich; jenes, das ideale, und dieses, das reelle, *sollen* gleich sein. Dies praktische Postulat des absoluten Sollens drückt nichts als eine *gedachte* Vereinigung der Entgegensetzung, die sich nicht in eine Anschauung vereinigt, nur die Antithese des ersten und zweiten Grundsatzes aus.

---

9 ebenda, SW, Bd. I, S. 250 f.
10 ebenda, SW, Bd. I, S. 261 f.

Ich = Ich ist hiermit von der Spekulation verlassen worden und der Reflexion anheimgefallen; das reine Bewußtsein tritt nicht mehr als absolute Identität auf, sondern in seiner höchsten Würde ist es dem empirischen Bewußtsein entgegengesetzt. – Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in diesem Systeme hat; sie ist nämlich nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben und wird in dieser Entgegensetzung als negative Freiheit fixiert. Die Vernunft konstituiert sich durch Reflexion als Einheit, der absolut eine Mannigfaltigkeit gegenübersteht; das Sollen drückt diese bestehende Entgegensetzung, das Nicht-Sein der absoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Tätigkeit ist, als eine Abstraktion, in der absoluten Form eines Subjektiven gesetzt. Die transzendentale Anschauung, wovon das System ausgeht, war in der Form der philosophischen Reflexion, die sich zum reinen Denken seiner selbst durch absolute Abstraktion erhebt, ein Subjektives; um die transzendentale Anschauung in ihrer wahren Formlosigkeit zu haben, mußte von diesem Charakter eines Subjektiven abstrahiert werden; die Spekulation mußte von ihrem subjektiven Prinzip diese Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjekts und Objekts zu erheben. So aber sind die transzendentale Anschauung, insofern sie der philosophischen Reflexion angehört, und die transzendentale Anschauung, insofern sie weder Subjektives noch Objektives ist, eins und dasselbe geblieben. Das Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein subjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen.

Sowenig das theoretische Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, sowenig kann es das praktische; dieses wie jenes ist durch einen Anstoß bedingt, der sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten läßt, dessen Deduktion die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des

theoretischen und praktischen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie und wird im Streben, welches das Sollen als Tätigkeit ist, ausgedrückt. Diese Antinomie ist nicht die Form, in welcher das Absolute der Reflexion erscheint, wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten als durch Antinomie möglich ist; sondern dieser Gegensatz der Antinomie ist das Fixierte, das Absolute: er soll als Tätigkeit, nämlich als ein Streben, die höchste Synthese sein und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist. Diese absolute Entgegensetzung der Idee und der Anschauung und die Synthese derselben, die nichts als eine sich selbst zerstörende Forderung ist, nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen soll, drückt sich im unendlichen Progreß aus. Die absolute Entgegensetzung wird hiermit in die Form eines niedrigeren Standpunktes geschoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegensetzung und die höchste Auflösung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Dasein schließt beides, Unendlichkeit der Idee und Anschauung in sich, aber beides in solchen Formen, die ihre Synthese unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee schließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen schließt unmittelbar Entgegensetzung, ein Außereinander in sich, und das Dasein in der Zeit ist ein sich Entgegengesetztes, Mannigfaltiges, und die Unendlichkeit ist außer ihr. – Der Raum ist gleichfalls ein Außersichgesetztsein; aber in seinem Charakter der Entgegensetzung kann er eine unendlich reichere Synthese genannt werden als die Zeit. Der Vorzug, den die Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geschehen soll, kann nur darin liegen, daß das Streben absolut einer äußeren Sinnenwelt entgegen- und als ein Inneres gesetzt wird, wobei Ich als absolutes Subjekt, als Einheit des Punkts, und populärer als Seele hypostasiert wird. – Soll die Zeit Totalität sein, als unendliche Zeit, so ist die Zeit selbst aufgehoben, und es war nicht nötig, zu

ihrem Namen und zu einem Progreß des verlängerten Daseins zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlose Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieser fällt das Streben und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg. Jenes verlängerte Dasein beschönigt die Entgegensetzung nur in der Synthese der Zeit, deren Dürftigkeit durch diese beschönigende Verbindung mit einer ihr absolut entgegengesetzten Unendlichkeit nicht vervollständigt, sondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwicklungen des im Streben Enthaltenen und die Synthesen der aus der Entwicklung sich ergebenden Entgegensetzungen haben das Prinzip der Nichtidentität in sich. Die ganze weitere Ausführung des Systems gehört einer konsequenten Reflexion; die Spekulation hat keinen Teil daran. Die absolute Identität ist nur in der Form eines Entgegengesetzten, nämlich als *Idee* vorhanden; das unvollständige Kausalverhältnis liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengesetzten zum Grunde. Das sich in der Entgegensetzung setzende oder sich selbst beschränkende Ich und das ins Unendliche gehende treten, jenes unter dem Namen des subjektiven, dieses unter dem Namen des objektiven, in diese Verbindung, daß das Sich-selbst-Bestimmen des subjektiven Ich ein Bestimmen nach der Idee des objektiven Ich, der absoluten Selbsttätigkeit, der Unendlichkeit ist, und das objektive Ich, die absolute Selbsttätigkeit, wird durch das subjektive nach dieser Idee bestimmt. Ihr Bestimmen ist ein Wechselbestimmen. Das subjektive, ideelle Ich erhält vom objektiven, um es so auszudrücken, die Materie seiner Idee, nämlich die absolute Selbsttätigkeit, die Unbestimmtheit; das objektive, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom subjektiven; aber das subjektive, weil es nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objektive in seiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in seiner Endlichkeit unendlich. In dieser Wechselbestimmung bleibt die Entgegensetzung der Endlichkeit und Unendlichkeit, der reellen Bestimmtheit und ideellen Unbestimmtheit; Idealität und

Realität sind unvereinigt; oder Ich, als ideelle und reelle Tätigkeit zugleich, die sich nur als verschiedene Richtungen unterscheiden, hat in einzelnen unvollständigen Synthesen, wie sich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl seine verschiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollständigen Darstellung seiner selbst; es produziert in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseins endlos Teile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.

Das Festhalten an der Subjektivität der transzendentalen Anschauung, durch welches Ich ein subjektives Subjekt-Objekt bleibt, erscheint in dem *Verhältnis des Ich zur Natur* am auffallendsten, teils in der Deduktion derselben, teils in den darauf sich gründenden Wissenschaften.

Weil Ich subjektives Subjekt-Objekt ist, so bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Objekt absolut entgegengesetzt ist, von welcher es durch dasselbe bedingt ist; das dogmatische Setzen eines absoluten Objekts verwandelt sich in diesem Idealismus, wie wir gesehen haben, in ein – der freien Tätigkeit absolut entgegengesetztes – Sich-selbst-Beschränken. Dies Gesetztsein der Natur durch Ich ist ihre Deduktion und der transzendentale Gesichtspunkt; es wird sich zeigen, wie weit er reicht und was seine Bedeutung ist.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine ursprüngliche Bestimmtheit postuliert, was oben als Notwendigkeit erschien (weil das reine Bewußtsein kein vollständiges Bewußtsein ist), zum empirischen Bewußtsein fortzugehen. Ich soll sich selbst absolut begrenzen, entgegensetzen; es ist Subjekt, und die Schranke ist im Ich und durch Ich. Diese Selbstbegrenzung wird sowohl eine Begrenzung der subjektiven Tätigkeit, der Intelligenz, als der objektiven Tätigkeit; die begrenzte objektive Tätigkeit ist der *Trieb*[11]; die begrenzte subjektive ist der *Zweckbegriff*. Die Synthese dieser gedoppelten Bestimmtheit ist *Gefühl*; in ihm ist Erkenntnis und

11 Fichte, *System der Sittenlehre* (1798); SW, Bd. IV, S. 105 f.

Trieb vereinigt. Zugleich aber ist Fühlen ein lediglich Subjektives[12], und im Gegensatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbestimmte erscheint es allerdings als ein Bestimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjektives im Gegensatz gegen Ich als Objektives; es erscheint als ein Endliches überhaupt sowohl gegen die unendliche reelle Tätigkeit als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältnis zur letzteren als ein Objektives. Aber für sich ist Fühlen als Synthesis des Subjektiven und Objektiven, der Erkenntnis und des Triebes charakterisiert worden, und weil es Synthesis ist, fällt sein Gegensatz gegen ein Unbestimmtes weg, dies Unbestimmte sei nun eine unendliche objektive oder subjektive Tätigkeit. Es ist überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegensetzung der Unendlichkeit produziert; an sich ist es gleich der Materie Subjektives und Objektives zugleich, Identität, insofern diese sich nicht zur Totalität rekonstruiert hat.

Gefühl sowohl als Trieb erscheinen als Begrenzte, und die Äußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns ist Trieb und Gefühl; das ursprüngliche bestimmte System von Trieben und Gefühlen ist die *Natur*. Da das Bewußtsein derselben sich uns aufdrängt und zugleich die Substanz, in welcher dieses System von Begrenzungen sich findet, diejenige sein soll, welche frei denkt und will und die wir als uns selbst setzen, ist es *unsere* Natur[13]; und Ich und meine Natur machen das subjektive Subjekt-Objekt aus, meine Natur ist selbst im Ich.

Es müssen aber zwei Arten der *Vermittlung* der Entgegensetzung der Natur und Freiheit, des ursprünglich Beschränkten und des ursprünglich Unbeschränkten unterschieden werden, und es ist wesentlich zu erweisen, daß die Vermittlung auf verschiedene Art geschieht; dies wird uns die Verschiedenheit des transzendentalen Standpunkts und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den ersteren ver-

---

12 Fichte, *Wissenschaftslehre*, SW, Bd. I, S. 289
13 Fichte, *Sittenlehre*, SW, Bd. IV, S. 109

drängt, – die Differenz des Anfangspunkts und des Resultats dieses Systems in einer neuen Form zeigen.
Einmal ist Ich = Ich, Freiheit und Trieb sind eines und ebendasselbe, – dies ist der transzendentale Gesichtspunkt. »Obgleich ein Teil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich sein soll und ein anderer Teil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig sein soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und ebendieselbe und wird als eine und ebendieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, bin derselbe.«[14] »Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind [...] vom transzendentalen Gesichtspunkte aus ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituiert, nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten«[15]; ihre Verschiedenheit ist nur in der Erscheinung.
Das andere Mal sind beide verschieden, eins die Bedingung des anderen, eins herrschend über das andere. Die Natur als Trieb muß zwar *gedacht* werden als sich selbst durch sich selbst bestimmend, aber sie ist charakterisiert durch den Gegensatz der Freiheit. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt darum: sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen, formaliter, sie kann nie unbestimmt sein, wie ein freies Wesen gar wohl sein kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt und hat nicht, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten.[16] Die Synthesis der Natur und der Freiheit gibt nun folgende Rekonstruktion der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbestimmte, – und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Bestimmte, werde dadurch derselbe, daß der Trieb zum Bewußtsein kommt; insofern nun steht er in *meiner Gewalt, er* wirkt in

14 ebenda, SW, Bd. IV, S. 108
15 ebenda, SW, Bd. IV, S. 130
16 ebenda, SW, Bd. IV, S. 111, 112 f.

dieser Region gar nicht, sondern *ich* wirke oder wirke nicht zufolge desselben.[17] – Das Reflektierende ist *höher* als das Reflektierte; der Trieb des Reflektierenden, des Subjekts des Bewußtseins, heißt der höhere Trieb[18]; der niedrigere, die Natur, muß *in die Botmäßigkeit des höheren, der Reflexion,* gesetzt werden. Dies Verhältnis der Botmäßigkeit einer Erscheinung des Ich gegen die andere soll die höchste Synthese sein.

Aber diese letztere Identität und die Identität des transzendentalen Gesichtspunkts sind sich ganz entgegengesetzt. Im transzendentalen ist Ich = Ich, Ich ins Substantialitätsverhältnis oder wenigstens noch ins Wechselverhältnis gesetzt; in dieser Rekonstruktion der Identität hingegen ist das eine das Herrschende, das andere das Beherrschte, das Subjektive nicht gleich dem Objektiven, sondern sie stehen im Kausalitätsverhältnis, – eins kommt in die Botmäßigkeit; von den zwei Sphären der Freiheit und Notwendigkeit ist diese jener untergeordnet. So wird das Ende des Systems seinem Anfang, das Resultat seinem Prinzip ungetreu. Das Prinzip war Ich = Ich; das Resultat ist Ich nicht = Ich. Die erstere Identität ist eine ideell-reelle, Form und Materie ist eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie ist getrennt; sie ist eine bloß formale Synthese.

Diese Synthese des Beherrschens ergibt sich auf folgende Art. Dem reinen Triebe, der auf absolutes Selbstbestimmen, zur Tätigkeit um der Tätigkeit willen geht, ist entgegen ein objektiver Trieb, ein System von Beschränkungen. Indem sich Freiheit und Natur vereinigen, gibt jene von ihrer Reinheit, diese von ihrer Unreinheit auf; die synthetische Tätigkeit, damit sie doch rein und unendlich sei, muß gedacht werden als eine objektive Tätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist, – ein nie zu erreichender Endzweck[19], eine unendliche Reihe, durch

---

17 ebenda, SW, Bd. IV, S. 126 f.
18 ebenda, SW, Bd. IV, S. 131
19 ebenda, SW, Bd. IV, S. 144, 131

deren Fortsetzung das Ich absolut = Ich würde, d. h. Ich hebt sich als Objekt selbst auf, und damit auch als Subjekt. Aber es soll sich nicht aufheben; so gibt es für Ich nur eine mit Beschränkungen, Quantitäten erfüllte, unbestimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte Progreß soll aushelfen; wo die höchste Synthese erwartet wird, bleibt immer dieselbe Antithese der beschränkten Gegenwart und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich ist das Absolute, die Totalität, außer Ich nichts; aber so weit bringt es Ich im System nicht und, wenn die Zeit eingemischt werden soll, nie; es ist absolut mit einem Nicht-Ich affiziert und vermag sich immer nur als ein Quantum von Ich zu setzen.

Die Natur ist hiermit sowohl in theoretischer als in praktischer Rücksicht ein wesentlich Bestimmtes und Totes. In jener Rücksicht ist sie die angeschaute Selbstbeschränkung, d. h. die objektive Seite des Selbstbeschränkens; indem sie als Bedingung des Selbstbewußtseins deduziert und, um das Selbstbewußtsein zu erklären, gesetzt wird, ist sie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Gesetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn sie schon dadurch, daß das Selbstbewußtsein bedingt durch sie erwiesen wird, eine gleiche Würde der Selbständigkeit mit jenem erhält, so ist, weil sie nur durch die Reflexion gesetzt ist, ihre Selbständigkeit ebendadurch auch vernichtet und ihr Grundcharakter der des Entgegengesetztseins.

Ebenso wird in praktischer Rücksicht, in der Synthese des bewußtlosen Sich-selbst-Bestimmens und des Selbstbestimmens durch einen Begriff, des Naturtriebs und des Triebs der Freiheit um der Freiheit willen[20], die Natur durch die Kausalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Resultat ist: der Begriff soll Kausalität auf die Natur haben und die Natur als ein absolut Bestimmtes gesetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyse des Absoluten vollständig in einer Antinomie setzt, das eine Glied als Ich, Unbestimmt-

---

20 ebenda, SW, Bd. IV, S. 139

heit oder Sich-selbst-Bestimmen, das andere als Objekt, Bestimmtsein, und beide als ursprünglich anerkennt, so behauptet sie die relative Unbedingtheit und damit auch die relative Bedingtheit beider. Über diese Wechselwirkung des gegenseitigen Bedingens kann die Reflexion nicht hinaus. Sie erweist sich als Vernunft dadurch, daß sie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufstellt, und indem sie durch dieselbe auf eine absolute Synthese der Freiheit und des Naturtriebs hinweist, hat sie die Entgegensetzung und das Bestehen beider, oder eines derselben, und sich selbst nicht als das Absolute und Ewige behauptet, sondern vernichtet und in den Abgrund ihrer Vollendung gestürzt. Wenn sie aber sich und eins ihrer Entgegengesetzten als das Absolute behauptet und am Kausalitätsverhältnisse festhält, so ist der transzendentale Gesichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflexion und dem Verstand unterlegen, dem es gelungen ist, das Vernünftige in der Form einer Idee als ein absolut Entgegengesetztes zu fixieren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des sich selbst aufhebenden Forderns und der Schein einer – aber verständigen, formalen – Vermittlung der Natur und Freiheit in der bloßen *Idee* der Aufhebung der Gegensätze, in der *Idee* der Unabhängigkeit des Ich und des Absolut-Bestimmtseins der Natur, die als ein zu Negierendes, als absolut abhängig gesetzt ist. Der Gegensatz ist aber nicht verschwunden, sondern – weil, indem ein Glied desselben besteht, auch das andere besteht – unendlich gemacht.

Auf diesem höchsten Standpunkte hat die Natur den Charakter der absoluten Objektivität oder des Todes; nur auf einem niedrigeren Standpunkte tritt sie mit dem Schein eines Lebens, als Subjekt = Objekt auf. Wie auf dem höchsten Standpunkte das Ich die Form seiner Erscheinung als Subjekt nicht verliert, so wird dagegen der Charakter der Natur, Subjekt = Objekt zu sein, ein bloßer Schein und absolute Objektivität ihr Wesen.

Die Natur ist nämlich das bewußtlose Produzieren des Ich,

und Produzieren des Ich ist ein Sich-selbst-Bestimmen, die Natur also selbst Ich, Subjekt = Objekt; und so wie meine Natur gesetzt ist, gibt es noch Natur außer der meinen, welche nicht die ganze Natur ist; die Natur außer mir wird gesetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur bestimmt ist als ein Trieb, ein Sich-selbst-Bestimmen durch sich selbst, so muß auch die Natur außer mir so bestimmt werden, und diese Bestimmung außer mir ist Erklärungsgrund meiner Natur.[21]

Von diesem Sich-selbst-Bestimmenden durch sich selbst müssen nun die Reflexionsprodukte, Ursache und Wirkung, Ganzes und Teil usw. in ihrer Antinomie prädiziert, die Natur also als Ursache und Wirkung ihrer selbst, als Ganzes und Teil zugleich usw. gesetzt werden, wodurch sie den Schein erhält, ein Lebendiges und Organisches zu sein.[22]

Allein dieser Standpunkt, auf welchem das Objektive von der reflektierenden Urteilskraft als ein Lebendiges charakterisiert wird, wird zu einem niedrigeren Standpunkt. Ich *findet* sich nämlich nur als Natur, insofern es seine ursprüngliche Begrenztheit allein anschaut und die absolute Schranke des Urtriebs, also sich selbst objektiv setzt. Auf dem transzendentalen Standpunkte wird aber Subjekt = Objekt nur im reinen Bewußtsein, im unbeschränkten Sich-selbst-Setzen anerkannt; dieses Sich-selbst-Setzen hat aber ein absolutes Entgegensetzen gegen sich, welches hierdurch als absolute Schranke des Urtriebs bestimmt ist. Insofern Ich, als Trieb, sich nicht nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, also sich endlich setzt, ist dieses Endliche die Natur; es ist, als Ich, zugleich unendlich und Subjekt-Objekt. Der transzendentale Gesichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich setzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subjekt-Objektivität[23] aus dem, was als Natur erscheint, heraus, und dieser bleibt nichts als die

21 ebenda, SW, Bd. IV, S. 113
22 ebenda, SW, Bd. IV, S. 114 f.
23 A: »Subjekt = Objektivität«

tote Schale der Objektivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und sie bleibt reine Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengesetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subjekt gezogen. Wenn nun der transzendentale Gesichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjektives noch Objektives ist, zur Differenz beider, welche als Entgegensetzen gegen das Sich-selbst-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben ist, fortgeht und die Entgegengesetzten immer weiter bestimmt, so kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für sich, als Subjekt = Objekt gesetzt ist; aber es soll nicht vergessen werden, daß diese Ansicht der Natur nur ein Produkt der Reflexion auf dem niedrigeren Standpunkt sei. In der transzendentalen Deduktion bleibt die Schranke des Urtriebs (objektiv gesetzt – Natur) eine dem Urtrieb, dem wahren Wesen, das Ich = Ich, Subjekt = Objekt ist, absolut entgegengesetzte reine Objektivität. Diese Entgegensetzung ist die Bedingung, durch welche Ich praktisch wird, d. h. die Entgegensetzung aufheben muß; diese Aufhebung wird so gedacht, daß eins vom andern abhängig gesetzt wird. Die Natur wird in praktischer Rücksicht gesetzt als ein absolut durch den Begriff Bestimmtes; insofern sie nicht vom Ich bestimmt ist, hat Ich nicht Kausalität oder ist nicht praktisch; und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig setzte, fällt wieder weg, denn ihr Wesen, ihr Ansich, sollte nichts sein als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf diesem praktischen Standpunkte nichts als die tote und tötende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subjekt und Objekt ins Verhältnis der Abhängigkeit des einen vom andern oder der Kausalität setzt und auf diese Weise das Prinzip der Spekulation, die Identität gänzlich beseitigt.

In der Darstellung und *Deduktion der Natur*, wie sie im *System des Naturrechts* gegeben ist, zeigt sich die absolute Entgegensetzung der Natur und der Vernunft und die Herrschaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

Das Vernunftwesen muß sich nämlich eine Sphäre für seine Freiheit bilden; diese Sphäre schreibt es sich zu; es ist aber diese Sphäre selbst nur im Gegensatz, nur insofern es sich ausschließend darein setzt, daß keine andere Person darin wähle; indem es sie sich zuschreibt, setzt es sie sich zugleich wesentlich entgegen. Das Subjekt – als das Absolute, in sich selbst Tätige und Sich-selbst-Bestimmende zum Denken eines Objekts – setzt die ihm zugehörige Sphäre seiner Freiheit außer sich und sich geschieden von ihr[24], seine Beziehung auf dieselbe ist nur ein *Haben*. Der Grundcharakter der Natur ist, eine Welt des Organischen, ein absolut Entgegengesetztes zu sein; das Wesen der Natur ist ein atomistisches Totes, eine flüssigere oder zähere und haltbarere Materie[25], die auf mannigfaltige Art gegenseitig Ursache und Wirkung ist. Der Begriff der Wechselwirkung mindert die völlige Entgegensetzung des bloß Ursächlichen und des bloß Bewirkten wenig; die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenseitig modifikabel; aber selbst die Kraft zu dieser dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Teile, vermöge welcher sie in sich selbst organische Ganze sein sollen, sowie die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen ist die teleologische Abhängigkeit vom Begriff, denn die Artikulation[26] ist gesetzt zum Behuf eines Anderen, des Vernunftwesens, das wesentlich von ihr geschieden ist. Luft, Licht usw. werden zur atomistischen bildsamen Materie, und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als schlechthin dem Sich-selbst-Setzenden entgegengesetzt.

Fichte kommt auf diese Art näher dazu, mit dem Gegensatz der Natur und der Freiheit fertigzuwerden und die Natur als ein absolut Bewirktes und Totes aufzuzeigen, als Kant; bei diesem ist die Natur gleichfalls gesetzt als ein absolut Bestimmtes. Weil sie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verstand heißt, bestimmt gedacht werden kann, son-

24 Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796), SW, Bd. III, S. 57 f.
25 ebenda, SW, Bd. III, S. 67 ff.
26 ebenda, SW, Bd. III, S. 61

dern ihre besonderen mannigfaltigen Erscheinungen durch *unseren menschlichen* diskursiven *Verstand* unbestimmt gelassen werden, so müssen sie durch einen *anderen* Verstand bestimmt gedacht werden, aber so, daß dies nur als Maxime unserer reflektierenden Urteilskraft gilt und nichts über die Wirklichkeit eines anderen Verstandes ausgemacht wird. Fichte bedarf dieses Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines anderen aparten Verstandes, als der menschliche ist, zu einem Bestimmten werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Diese beschränkt sich selbst absolut, und dies Sich-selbst-Beschränken ist aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduzieren, d. h. seine Notwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseins aufzuzeigen, und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objektive Natur.

Auffallender wegen der daraus sich ergebenden Konsequenzen wird dies Verhältnis der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegensetzung der Vernunft, in den *beiden Systemen der Gemeinschaft der Menschen.*

Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffsherrschaft nehmen muß. Jedes Vernunftwesen ist ein gedoppeltes fürs andere: a) ein freies, vernünftiges Wesen; b) eine modifikable Materie, ein Fähiges, als bloße Sache behandelt zu werden.[27] Diese Trennung ist absolut, und so, wie sie in ihrer Unnatürlichkeit einmal zugrunde liegt, ist keine reine Beziehung mehr gegeneinander möglich, in welcher die ursprüngliche Identität sich darstellte und erkennte, sondern jede Beziehung ist ein Beherrschen und Beherrschtwerden nach Gesetzen eines konsequenten Verstandes; das ganze Gebäude der Gemeinschaft lebendiger Wesen ist von der Reflexion erbaut.

Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen erscheint als bedingt

---

27 ebenda, SW, Bd. III, S. 86 f.

durch die notwendige Beschränkung der Freiheit, die sich selbst das Gesetz gibt, sich zu beschränken[28]; und der Begriff des Beschränkens konstituiert ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältnis des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt. – Die Freiheit ist der Charakter der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende und das Höchste des Fichteschen Systems; in der Gemeinschaft mit anderen aber muß sie *aufgegeben* werden, damit die Freiheit aller in Gemeinschaft stehender Vernunftwesen möglich sei, und die Gemeinschaft ist wieder eine Bedingung der Freiheit; die Freiheit muß sich selbst aufheben, um Freiheit zu sein. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich absolute Unbestimmtheit oder, wie oben vom Sich-selbst-Setzen gezeigt worden ist, ein rein ideeller Faktor ist – die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Diese Freiheit findet sich nicht als Vernunft, sondern als Vernunftwesen, d. h. synthesiert mit seinem Entgegengesetzten, einem Endlichen; und schon diese Synthese der Personalität schließt die Beschränkung des einen der ideellen Faktoren, wie hier die Freiheit ist, in sich. Vernunft und Freiheit als Vernunftwesen ist nicht mehr Vernunft und Freiheit, sondern ein Einzelnes; und die Gemeinschaft der Person mit anderen muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach, – in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Faktor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz wegfällt.
Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich ein Beschränken der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und

28 ebenda, SW, Bd. III, S. 85, 92 f.

für sich die höchste Tyrannei sein; aber weil es vorderhand nur die Freiheit als Unbestimmtes und ideeller Faktor ist, die beschränkt wird, so entsteht durch jene Vorstellung für sich in der Gemeinschaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber sie entsteht aufs vollständigste durch die Art, wie die Freiheit beschränkt werden soll, damit die Freiheit der anderen Vernunftwesen möglich sei; nämlich die Freiheit soll durch die Gemeinschaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengesetztes zu sein, verlieren, sondern als solches fixiert und herrschend werden. Durch eine echtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit, das hieße Freiheit, Verzicht getan. In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben und andere Beziehungen einzugehen, in sich schließt; d. h. die Freiheit ist als ideeller Faktor, als Unbestimmtheit weggefallen; die Unbestimmtheit ist in einem lebendigen Verhältnisse, insofern es frei ist, nur das *Mögliche*, nicht ein zum Herrschenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbestimmtheit ist unter der freien Beschränkung seiner Freiheit im System des Naturrechts nicht verstanden; sondern indem die Beschränkung durch den gemeinsamen Willen zum Gesetz erhoben und als Begriff fixiert ist, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine bestimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung ist nicht mehr möglich[29], unbestimmt zu sein, ist also nicht mehr vernünftig, sondern absolut bestimmt und durch den Verstand festgesetzt; das Leben hat sich in die Botmäßigkeit begeben und die Reflexion die Herrschaft über dasselbe und den Sieg über die Vernunft davongetragen. Dieser Stand der Not wird als Naturrecht, und zwar nicht so behauptet, daß das höchste Ziel wäre, ihn aufzuheben und an die Stelle dieser verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft eine von aller Knechtschaft unter dem Begriff freie Organisation

29 W: »Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit«

des Lebens durch die Vernunft zu konstruieren, sondern der Notstand und seine unendliche Ausdehnung über alle Regungen des Lebens gilt als absolute Notwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie selbst es sich zum obersten Gesetze machen müßte, diese Not des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben, die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Tätigkeit für große Objekte entbehrlich zu machen; sondern im Gegenteil, die Herrschaft des Begriffs und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endlosigkeit des Bestimmens, in die der Verstand verfallen muß, zeigt am unmittelbarsten die Mangelhaftigkeit seines Prinzips, des Herrschens durch den Begriff. – Auch dieser Notstaat kennt den Zweck, die Verletzungen seiner Bürger mehr zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu rächen. Er muß also nicht nur wirkliche Verletzung unter Strafen verbieten, sondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen, zu dem Endzwecke Handlungen untersagen, welche an und für sich keinem Menschen schaden und völlig gleichgültig scheinen, die aber die Verletzung anderer leichter machen und die Beschützung derselben oder die Entdeckung der Schuldigen erschweren.[30] Wenn nun einerseits der Mensch sich auch weiter aus keinem anderen Triebe einem Staate unterwirft, als um so frei als möglich sein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen, so gibt es doch auf der andern Seite schlechterdings keine Handlung, von der nicht der konsequente Verstand dieses Staats einen möglichen Schaden für andere berechnen könnte, und mit dieser endlosen Möglichkeit hat es der vorbeugende Ver-

30 Fichte, *Naturrecht*, SW, Bd. III, S. 294

stand und seine Gewalt, die Pflicht der Polizei, zu tun, und es gibt in diesem Ideal von Staat kein Tun und Regen, das nicht notwendig einem Gesetze unterworfen, unter unmittelbare Aufsicht genommen und von der Polizei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte, so daß (2. Teil, S. 155 [SW, Bd. III, S. 302]) in einem Staate von der nach diesem Prinzip aufgestellten Konstitution die Polizei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sei und was er treibe.*

* Wie die Endlosigkeit des Bestimmens in sich selbst ihren Zweck und sich verliert, wird am besten an einigen Beispielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Polizei ist der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommenen Staaten möglich sind, vorgebeugt, z. B. der Verfälschung von Wechseln und Geld. Wir sehen, auf welche Art, S. 148 ff. [SW, Bd. III, S. 297 f.]: ›Jeder, der einen Wechsel übergibt, muß durch einen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sei, wo er zu finden sei usf. Der Annehmer setzt dann zum Namen des Übergebers auf der Rückseite des Wechsels bloß: *Mit Paß von der und der Obrigkeit.* – Es sind zwei Worte mehr zu schreiben und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nötig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher‹ (oder vielmehr einfacher; denn ein vorsichtiger Mann wird sich wahrscheinlich hüten, von einem Menschen, den er gar nicht kennt, einen Wechsel, wenn dieser auch ganz in der Ordnung zu sein scheint, anzunehmen; und einen Paß und eine Person ansehen ist unendlich einfacher, als auf irgendeine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). – ›Falls der Wechsel doch falsch ist, so ist die Person bald gefunden, wenn die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist. Es ist keinem erlaubt, von einem Orte abzureisen; er kann unter dem Tore‹ (daß unsere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzelnstehenden Wohnungen Tore haben, diese Wirklichkeit ist kein Einwurf; sondern es ist hiermit die Notwendigkeit der Tore deduziert) ›angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreist, bestimmen, was in dem Register des Orts und im Passe bemerkt wird‹ (es liegt hierin das Postulat an die Torschreiber, einen Reisenden von jedem anderen durchs Tor Gehenden unterscheiden zu können). ›Er wird nirgend angenommen als in dem im Paß bemerkten Ort.‹ – ›Im Paß ist die wirkliche Beschreibung der Person (S. 146 [SW, Bd. III, S. 295]) oder statt dieser, da sie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Personen, die es also bezahlen können‹, in unserm Fall solche, die Wechsel zu verfälschen fähig wären, ›ein wohlgetroffenes Bildnis befindlich.‹ – ›Der Paß ist auf ausschließend dazu verfertigtem Papier geschrieben, das in den Händen und unter der Aufsicht der höchsten Obrigkeit und der Unterobrigkeiten ist, die über das verbrauchte Papier *Rechnung* abzulegen haben. Nachgemacht wird dies Papier nicht werden, da es zu einem falschen Wechsel nur *eines* Passes bedarf, für den so viele Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden müßten‹ (es

In dieser Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Bestimmen und Bestimmtwerden sich selbst aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit soll selbst unendlich sein; in dieser Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit ist das Beschränken der Freiheit und der Staat verschwunden; die Theorie des Bestimmens hat das Bestimmen, ihr Prinzip dadurch, daß sie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die gewöhnlichen Staaten[31] sind darin inkonsequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen und im übrigen die Bürger sich selbst anzuvertrauen, in der Hoffnung, daß jeder nicht erst durch einen Begriff und vermöge eines Gesetzes beschränkt werden müsse, des Anderen modifikable Materie nicht zu modifizieren, – wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftwesen sich nach seiner Freiheit als bestimmend das Nicht-Ich setzen und sich das Vermögen zuschreiben muß, die Materie überhaupt zu modifizieren. Die unvollkommenen Staaten sind deswegen unvollkommen, weil sie irgendeinen Gegensatz fixieren müssen; sie sind inkonsequent, weil sie ihren Gegensatz nicht durch alle Beziehungen durchführen; aber den Gegensatz, der den Menschen in ein Vernunftwesen und in eine modifikable Materie absolut entzweit, unendlich und das Bestimmen endlos zu machen, – diese Konsequenz hebt

ist sonach postuliert, daß in einem wohleingerichteten Staate das Bedürfnis nur eines einzigen falschen Passes eintreten könnte, also Fabriken von falschen Pässen, wie sie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden. – Zur Verhütung der Nachahmung des privilegierten Papiers würde aber auch eine andere Staatseinrichtung mitwirken, die (nach S. 152 [SW, Bd. III, S. 299 f.]) zur ›Verhütung des falschen Münzens‹ getroffen wird; weil nämlich ›der Staat das Monopol der Metalle usw. hat, so muß er sie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweisung, an wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben wurde‹. – Jeder Staatsbürger wird nicht, wie beim preußischen Militär ein Ausländer nur *einen* Vertrauten zur Aufsicht hat, nur einen, sondern wenigstens ein halb Dutzend Menschen mit Aufsicht, Rechnungen usw. beschäftigen, jeder dieser Aufseher ebenso und so fort ins Unendliche; so wie jedes der einfachsten Geschäfte eine Menge von Geschäften ins Unendliche veranlaßt.

31 ebenda, SW, Bd. III, S. 301

sich selbst auf, und jene Inkonsequenz ist das Vollkommenste an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes und Knechtschaft des Lebendigen, – ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Teil hat und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am ausdrücklichsten sich finden muß. Aber jener Verstandesstaat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, teils eine Menge von Punkten, den Vernunftwesen, teils mannigfaltig durch Vernunft – d. h. in dieser Form: durch Verstand – modifikable Materien sind, – Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt, ein *Begriff* der Totalität, der sich jeder Handlung – denn jede ist eine bestimmte – entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, töten soll. *Fiat iustitia, pereat mundus* ist das Gesetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat[32]: das Recht geschehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zugrunde gehen, sondern: das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe, alle Potenzen einer echt sittlichen Identität, mit Stumpf und Stiel, wie man sagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum System der *sittlichen Gemeinschaft der Menschen* über.

Die *Sittenlehre* hat mit dem Naturrecht gemein, daß die

32 vgl. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 93

Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche; sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff überhaupt absoluter Selbstzweck ist, so daß das fixierte Abstraktum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden; im Staat soll nur das Recht herrschen, im Reiche der Sittlichkeit soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird.

Sein eigener Herr und Knecht zu sein, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältnis der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjektive Herrschaft und Knechtschaft, eine *eigene* Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher als das Verhältnis im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erscheint. Das Lebendige hat in diesem Verhältnisse immer noch eine in sich selbst geschlossene Selbständigkeit; was nicht einig in ihm ist, schließt es von sich aus; das Widerstreitende ist eine fremde Macht. Und wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Inneren mit dem Äußeren wegfällt, so kann doch der Glaube an seine innere Übereinstimmung, eine Identität als Charakter bestehen; die innere Natur ist sich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menschen selbst verlegt und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges absolut entgegengesetzt ist, so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus. Er hat nach einer Einheit zu suchen, aber bei zugrundeliegender absoluter Nichtidentität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrschen soll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widersprechen sich, und das

Gedränge zwischen beiden zeigt bald einen bedeutenden Übelstand. Der formale Begriff soll herrschen; aber er ist ein Leeres und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und so entsteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten, zu handeln. Erhält aber die Wissenschaft ihn in seiner Einheit, so hat sie durch einen solchen leeren, formalen Grundsatz nichts geleistet. – Ich soll sich selbst bestimmen nach der Idee der absoluten Selbsttätigkeit, die objektive Welt aufzuheben, soll auf das objektive Ich Kausalität haben, kommt also mit ihm in Beziehung; der sittliche Trieb wird ein gemischter[33] und dadurch ein so Mannigfaltiges, als der objektive Trieb selbst ist, woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann sehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe stehenbleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Kollisionen vor und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deduzierten Pflichten absolut sind, so können sie nicht kollidieren; aber sie kollidieren notwendig, weil sie entgegengesetzt sind; um ihrer gleichen Absolutheit willen ist Wahl möglich und wegen der Kollision notwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür statthaben, so müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Absolutheit stehen; eine müßte, wie man nun sprechen muß, absoluter sein als die andere, was dem Begriffe widerspricht, da jede Pflicht als Pflicht absolut ist. Weil denn aber bei dieser Kollision doch gehandelt, also die Absolutheit aufgegeben und eine Pflicht der anderen vorgezogen werden muß, so kommt jetzt, damit eine Selbstbestimmung erfolgen könne, alles darauf an, durch die Beurteilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem anderen auszumitteln und unter den bedingten Pflichten nach bester Einsicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der

33 Fichte, *Sittenlehre*, SW, Bd. IV, S. 152

Neigungen in der Selbstbestimmung der Freiheit durch den höchsten Begriff ausgeschlossen wird, so geht die Selbstbestimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einsicht und damit in die Bewußtlosigkeit dessen, wodurch eine zufällige Einsicht entschieden wird, über. Man sieht, wenn Kant in seiner Sittenlehre jeder als absolut aufgestellten Pflicht kasuistische Fragen zugibt und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Absolutheit der aufgestellten Pflicht seinen Spott habe treiben wollen, so muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Notwendigkeit einer Kasuistik für die Sittenlehre hingedeutet habe und damit auf die Notwendigkeit, sich seiner eigenen Einsicht, die ja etwas durchaus Zufälliges ist, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit ist es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden soll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einsicht [zu] verwandeln, kann den sittlichen Trieb, der auf Notwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In solchen Systemen der Sittenlehre und des Naturrechts ist bei der fixen, absoluten Polarität der Freiheit und Notwendigkeit an keine Synthese und an keinen Indifferenzpunkt zu denken; die Transzendentalität geht in der Erscheinung und ihrem Vermögen dem Verstande völlig verloren; die absolute Identität findet sich nicht und stellt sich in ihr nicht her. Die Entgegensetzung bleibt auch in der Beschönigung des unendlichen Progresses absolut fixiert; sie kann sich weder für das Individuum in den Indifferenzpunkt der Schönheit des Gemüts und des Werks noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.

Zwar spricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verschiedenen Stände auch auf die Pflichten des *ästhetischen* Künstlers als auf eines der letzten Anhängsel der Moral zu reden kommt, von dem ästhetischen Sinne als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz, und weil der Künstler weder an den Verstand allein, wie der Gelehrte, noch ans Herz allein, wie der Volkslehrer, sondern an das

ganze Gemüt in Vereinigung seiner Vermögen sich wendet[34], schreibt er dem ästhetischen Künstler und der ästhetischen Bildung eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks zu[35].

Außerdem, daß man nicht begreift, wie in der Wissenschaft, die auf absoluter Entgegensetzung wie dies System der Sittenlehre beruht, von einem Vereinigungsbande des Verstands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüts die Rede sein kann – denn absolute Bestimmung der Natur nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt ist –, so zeigt schon die ganz subalterne Stellung, in welcher die ästhetische Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Systems auf sie gerechnet sei. Die Kunst wird dahin verwiesen, eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks zu haben, indem sie der Moralität den Boden bereite, so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit getan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit.

Es ist merkwürdig, wie Fichte sich über Schönheit vortrefflich, aber inkonsequent in Rücksicht auf sein System ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf dasselbe und unmittelbar eine falsche Anwendung auf die Vorstellung des Sittengesetzes macht.

Die Kunst, drückt sich Fichte aus, *macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen, indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist.* Durch das ästhetische Vermögen ist eine wahre Vereinigung des Produzierens der Intelligenz und des ihr als gegeben erscheinenden Produkts, – des sich als unbeschränkt und zugleich als Beschränktheit setzenden Ich anerkannt, oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um

---

34 ebenda, SW, Bd. IV, S. 353
35 ebenda, SW, Bd. IV, S. 355

dieser möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Produkt der Intelligenz zu sein. Die Anerkennung der ästhetischen Vereinigung des Produzierens und des Produkts ist etwas ganz anderes als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens und des unendlichen Progresses, – Begriffe, die sich, sowie jene höchste Vereinigung anerkannt wird, als Antithesen oder nur als Synthesen subalternerer Sphären und damit als einer höheren bedürftig ankündigen.

Die ästhetische Ansicht wird weiter so beschrieben: Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten; sie ist Produkt unserer Beschränkung, und sie ist Produkt unseres freien idealen Handelns; jede Gestalt im Raum ist anzusehen als Äußerung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, sieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufstreben; er sieht die Schönheit.[36] Das Handeln der Intelligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modifikable Materie produziert; es war also kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, sondern des Verstandes. Die ästhetische Ansicht der Natur wird nun auch aufs Sittengesetz angewandt, und freilich dürfte dle Natur vor dem Sittengesetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer schönen Ansicht haben. *Das Sittengesetz gebietet absolut und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklave. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an.*[37] – Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur als der Äußerung der inneren Fülle

---

36 ebenda, SW, Bd. IV, S. 354
37 ebenda, SW, Bd. IV, S. 354

und Kraft der Körper kommt kein solches Getrenntsein des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese notwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu sein, muß gerade diejenige sein, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengesetz nur Selbständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe; und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem *Begriff* der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen; und sind diese beiden gepreßten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch konstituiert, so ist für den ästhetischen Sinn, der in seinem weitesten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbstgestaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit, des Bewußtseins und des Bewußtlosen weder, insofern er sich rein in seinem unbeschränkten Selbstgenusse darstellt, noch in seinen eingeschränkten Erscheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden; denn im ästhetischen Sinn ist gerade alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dies verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich und zu hassen ist.

Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen

Als Grundcharakter des Fichteschen Prinzips ist aufgezeigt worden, daß Subjekt = Objekt aus dieser Identität heraustritt und sich zu derselben nicht mehr wiederherzustellen vermag, weil das Differente ins Kausalitätsverhältnis versetzt wurde. Das Prinzip der Identität wird nicht Prinzip des Systems; sowie das System sich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das System selbst ist eine konsequente verständige Menge von Endlichkeiten, welche die ursprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur absoluten Selbstanschauung zusammenzugreifen vermag. Das Subjekt = Objekt macht sich daher zu einem subjektiven, und es gelingt ihm nicht, diese Subjektivität aufzuheben und sich objektiv zu setzen.

Das Prinzip der Identität ist absolutes Prinzip des *ganzen* Schellingschen Systems; Philosophie und System fallen zusammen; die Identität verliert sich nicht in den Teilen, noch weniger im Resultate.

Daß absolute Identität das Prinzip eines ganzen Systems sei, dazu ist notwendig, daß das Subjekt und Objekt *beide* als Subjekt-Objekt gesetzt werden. Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstituiert. Dies bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts, so daß das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließt, beide gebiert und sich aus beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie gesetzt wird, so kann die Vernunft die

Lösung der Aufgabe auf die Art versuchen, daß sie eins der Entgegengesetzten vernichtet und das andere zu einem Unendlichen steigert. Dies ist der Sache nach im Fichteschen System geschehen; allein die Entgegensetzung bleibt auf diese Art, denn dasjenige, was als Absolutes gesetzt wird, ist durchs andere bedingt, und so wie es besteht, besteht auch das andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müssen beide Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt aufgehoben werden; sie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem sie identisch gesetzt sind. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufeinander bezogen und damit vernichtet; insofern ist für die Reflexion und das Wissen nichts vorhanden. So weit geht das Philosophieren überhaupt, das nicht zu einem System gelangen kann; es ist mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen versenkt; es könnte wohl auch wieder zum Wissen herauskommen, und es ist eine subjektive Zufälligkeit, ob das Bedürfnis eines Systems damit verbunden ist oder nicht. Ist aber diese negative Seite selbst Prinzip, so soll nicht zum Wissen herausgegangen werden, weil jedes Wissen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An diesem Anschauen des farblosen Lichts hält die Schwärmerei fest; eine Mannigfaltigkeit ist in ihr nur dadurch, daß sie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtsein über sich selbst, daß ihre Kontraktion bedingt ist durch eine Expansion; sie ist einseitig, weil sie selbst an einem Entgegengesetzten festhält und die absolute Identität zu einem Entgegengesetzten macht. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufgehoben; aber weil sie in der absoluten Identität sind, bestehen sie zugleich, und dies Bestehen derselben ist es, was ein Wissen möglich macht, denn im Wissen ist zum Teil die Trennung beider gesetzt. Die trennende Tätigkeit ist das Reflektieren; sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird, und jede Erkenntnis würde schlechthin ein Irrtum sein, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein

Trennen und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern gibt es keinen absoluten Irrtum. – So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt, so wie eine solche Identität – die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist – auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.

Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen; denn sonst sind es rein Entgegengesetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das eine nicht ist, insofern das andere ist. Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben beider, denn somit wäre nicht getrennt, sondern sie sollen als Getrennte bleiben und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Und zwar müssen beide im Absoluten gesetzt werden – welches Recht käme dem einen vor dem anderen zu? Nicht nur das gleiche Recht, sondern die gleiche Notwendigkeit findet bei beiden statt; denn würde nur eines aufs Absolute bezogen, das andere nicht, so wäre ihr Wesen ungleich gesetzt und die Vereinigung beider, also die Aufgabe der Philosophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur eins der Entgegengesetzten ins Absolute oder es als das Absolute gesetzt; das Recht und die Notwendigkeit liegt ihm im Selbstbewußtsein, denn nur dies ist ein Sich-selbst-Setzen, ein Subjekt = Objekt, und dies Selbstbewußtsein wird nicht

erst auf das Absolute als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute, die absolute Identität. Sein höheres Recht, als das Absolute gesetzt zu werden, besteht eben darin, daß es sich selbst setzt, das Objekt hingegen nicht, welches allein durchs Bewußtsein gesetzt ist. Daß aber diese Stellung des Objekts nur eine zufällige ist, erhellt aus der Zufälligkeit des Subjekt-Objekts, insofern es als Selbstbewußtsein gesetzt ist; denn dies Subjekt-Objekt ist selbst ein Bedingtes. Sein Standpunkt ist darum nicht der höchste; es ist die Vernunft in einer beschränkten Form gesetzt, und nur vom Standpunkt dieser beschränkten Form aus erscheint das Objekt als ein nicht Sich-selbst-Bestimmendes, als ein absolut Bestimmtes. Es müssen daher beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden und zugleich beide als Getrennte bestehen; das Subjekt ist hiermit subjektives Subjekt-Objekt, – das Objekt objektives Subjekt-Objekt. Und weil nunmehr, da eine Zweiheit gesetzt ist, jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist und die Teilung ins Unendliche geht, so ist jeder Teil des Subjekts und jeder Teil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts, – jedes Erkennen eine Wahrheit, so wie jeder Staub eine Organisation.

Nur indem das Objekt selbst ein Subjekt-Objekt ist, ist Ich = Ich das Absolute. Ich = Ich verwandelt sich nur dann nicht in: Ich soll gleich Ich sein, wenn das Objektive Ich selbst Subjekt = Objekt ist.

Indem das Subjekt sowohl als das Objekt ein Subjekt-Objekt sind, ist die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts eine reelle Entgegensetzung; denn beide sind im Absoluten gesetzt und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität beider statt.* Ist Objekt ein absolutes Objekt, so ist es ein

* Platon drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: »Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen oder Massen oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für

bloß Ideelles sowie die Entgegensetzung eine bloß ideelle. Dadurch, daß das Objekt nur ein ideales und nicht im Absoluten ist, wird auch das Subjekt ein bloß ideelles, und solche ideale Faktoren sind Ich als Sich-selbst-Setzen und Nicht-Ich als sich Entgegensetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Tun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtsein eines jeden; sowie es dem Objekt absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Produkt der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruieren, denn sie entstehen durch Abstraktion von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht konstruierend verhalten kann. Eben solche Reflexionsprodukte sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit usw. Vom Unendlichen gibt es keinen Übergang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Übergang zum Bestimmten. Der Übergang, als die Synthese, wird eine Antinomie; eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten aber kann die Reflexion, das absolute Trennen, nicht zustande kommen lassen, und sie ist es, die hier das Gesetz gibt; sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk ist, verstattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber synthesiert sie in der Antinomie und vernichtet sie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahiert, so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seins, Identität und Nichtidentität identisch setzt. Und eine solche

das Letzte ist, und umgekehrt, was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dies für das Erste ist, – und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittleren geworden sind, so werden sie notwendig alle dasselbe sein; die aber dasselbe gegeneinander sind, sind alle eins.« [*Timaios*, Steph. 31–32]

reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subjekt und Objekt beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden, beide im Absoluten bestehend, in beiden das Absolute, also in beiden Realität. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Prinzip der Identität ein reelles Prinzip; ist die Entgegensetzung ideell und absolut, so bleibt die Identität ein bloß formales Prinzip, sie ist nur in einer der entgegengesetzten Formen gesetzt und kann sich nicht als Subjekt-Objekt geltend machen. Die Philosophie, deren Prinzip ein formales ist, wird selbst eine formelle Philosophie, wie denn Fichte auch irgendwo sagt[1], daß fürs Selbstbewußtsein Gottes – ein Bewußtsein, in welchem durch das Gesetztsein des Ich alles gesetzt wäre – sein System nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Objekt, selbst ein Subjekt-Objekt ist, so kann die Trennung der Form und Materie wegfallen, und das System sowie sein Prinzip ist nicht mehr ein bloß formales, sondern formales und materiales zugleich; es ist durch die absolute Vernunft alles gesetzt. Nur in realer Entgegensetzung kann das Absolute sich in der Form des Subjekts oder Objekts setzen, das Subjekt in Objekt oder Objekt in Subjekt dem Wesen nach übergehen, – das Subjekt sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv oder weil das Objekt selbst Subjekt-Objekt ist, oder das Objekt subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjekt-Objekt ist. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß beide ein Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht beide Subjekt-Objekt, so ist die Entgegensetzung ideell und das Prinzip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegensetzung ist keine andere als unvollständige Synthese möglich, d. h. die Identität, insofern sie die Entgegengesetzten synthesiert, ist selbst nur ein Quantum, und die Differenz ist qualitativ, nach Art der Kategorien, bei welchen die erste z. B. Realität in der drit-

1 vgl. Fichte, *Wissenschaftslehre*, SW, Bd. I, S. 253

ten, wie die zweite, nur quantitativ gesetzt ist. Umgekehrt aber, wenn die Entgegensetzung reell ist, ist sie nur quantitativ; das Prinzip ist ideel und reell zugleich, es ist die einzige Qualität, und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz rekonstruiert, ist kein Quantum, sondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt; und jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft zu sein. Jede dieser Wissenschaften fordert Abstraktion von dem Prinzip der anderen. Im System der Intelligenz sind die Objekte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtsein; es wird davon abstrahiert, daß das Objekt eine Natur und die Intelligenz als Bewußtsein dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält, sind zugleich in ihr immanent. Die gegenseitige Abstraktion ist aber nicht eine Einseitigkeit der Wissenschaften, nicht eine subjektive Abstraktion vom reellen Prinzip der andern, welche zum Behuf des Wissens gemacht würde und auf einem höheren Standpunkt insofern verschwände, daß an sich betrachtet die Objekte des Bewußtseins, die im Idealismus nichts sind als Produkte des Bewußtseins, doch etwas absolut anderes wären und ein absolutes Bestehen außer dem Wesen des Bewußtseins hätten, – und dagegen die Natur, welche in ihrer Wissenschaft als sich selbst bestimmend und in sich selbst ideell gesetzt wird, an sich betrachtet nur Objekt und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wissen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom inneren Prinzip, sondern nur von der eigentümlichen Form der anderen Wissenschaft abstrahiert, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abstraktion vom Eigentümlichen der anderen ist eine Abstraktion von der Einseitigkeit. Natur und Selbstbewußtsein sind *an sich* so, wie sie in der eigenen Wissenschaft einer jeden von der

Spekulation gesetzt werden; sie sind deswegen so an sich selbst, weil es die Vernunft ist, die sie setzt, und die Vernunft setzt sie als Subjekt-Objekt, also als das Absolute, – und das einzige Ansich ist das Absolute. Sie setzt sie als Subjekt-Objekt, weil sie es selbst ist, die sich als Natur und als Intelligenz produziert und sich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subjekt und Objekt gesetzt, nämlich indem beide Subjekt-Objekt sind, und weil ihre Entgegensetzung daher eine reelle, also eins ins andere überzugehen fähig ist, ist der verschiedene Standpunkt beider Wissenschaften kein widersprechender. Wäre Subjekt und Objekt absolut entgegengesetzt, nur eins das Subjekt-Objekt, dann könnten die beiden Wissenschaften nicht nebeneinander in gleicher Würde bestehen; nur der eine Standpunkt würde der vernünftige sein. Beide Wissenschaften sind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden ein und ebendasselbe in den notwendigen Formen seiner Existenz konstruiert wird. Beide Wissenschaften scheinen sich zu widersprechen, weil in jeder das Absolute in einer entgegengesetzten Form gesetzt ist. Ihr Widerspruch hebt sich aber nicht dadurch auf, daß nur eine derselben als die einzige Wissenschaft behauptet und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird; der höhere Standpunkt, der die Einseitigkeit beider Wissenschaften in Wahrheit aufhebt, ist derjenige, der in beiden ebendasselbe Absolute erkennt. Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transzendentalphilosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitätsverhältnis gesetzt; in der Transzendentalphilosophie ist das Subjekt als Intelligenz die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Akzidens, – in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz, und das Subjekt, die Intelligenz, nur ein Akzidens. Der höhere Standpunkt ist nun weder ein solcher, in welchem die

eine oder die andere Wissenschaft aufgehoben und entweder nur das Subjekt oder nur das Objekt als Absolutes behauptet wird, noch auch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, so gibt das der Naturwissenschaft Angehörige, in das System der Intelligenz gemischt, die transzendenten Hypothesen, die durch einen falschen Schein der Vereinigung des Bewußtseins und des Bewußtlosen blendend werden können; sie geben sich für natürlich aus und überfliegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fibernthéorie des Bewußtseins; dagegen gibt das Intelligente als solches, in die Naturlehre gemischt, die hyperphysischen, besonders teleologischen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu dessen Behuf Intelligenz und Natur ins Kausalitätsverhältnis, das eine als Grund, das andere als Begründetes gesetzt werden, wodurch aber nur die Entgegensetzung als absolut fixiert und durch den Schein einer solchen formalen Identität, wie die Kausalidentität ist, der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widersprechende beider Wissenschaften sollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wissenschaft der Intelligenz sehr gut folgen und die Dinge doch noch als eigene Wesen gelten lassen; er kann zu diesem Behuf die Naturwissenschaft als ein solches System vom eigenen Wesen der Dinge nehmen; jede [Wissenschaft] gälte ihm, soviel sie will; sie haben friedlich nebeneinander Platz. Aber damit würde das Wesen beider Wissenschaften, Wissenschaften des Absoluten zu sein, übersehen, denn das Absolute ist kein Nebeneinander.

Oder es gibt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gälte, nämlich derjenige, auf welchem das Prinzip der einen als im Absoluten oder das Absolute in der

Erscheinung dieses Prinzips gesetzt aufgehoben würde. Der merkwürdigste Standpunkt ist in dieser Rücksicht der Standpunkt des gewöhnlich so genannten transzendentalen Idealismus; es wurde behauptet, daß diese Wissenschaft des subjektiven Subjekt-Objekts selbst eine der integrierenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die eine ist. Es ist die Einseitigkeit dieser Wissenschaft, wenn sie sich als die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν behauptet, und die Gestalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wissenschaft der Natur erhält, wenn sie von diesem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein (durch den Verstand) Unbestimmtes setzt, und stellt die Natur als ein Subjekt-Objekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet, zweckmäßig ohne Zweckbegriff, notwendig ohne Mechanismus, Begriff und Sein identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, diskursiv denkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besonderen Erscheinungen der Natur nicht enthalten seien; durch diese *menschliche* Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt sein; die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus Subjektives und die Natur ein rein Objektives, ein bloß Gedachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloße Idee bleiben; es soll *für uns Menschen* zwar unmöglich sein, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen kritischen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur *Idee* eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch *an sich*, das hieße in der Vernunft, nicht unmöglich sein, daß Naturmechanismus und Natur-

zweckmäßigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines *an sich Möglichen* und eines *Reellen* nicht fallenlassen, noch die notwendige höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben, und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft teils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches, teils kann eine solche Naturwissenschaft, für welche die Natur eine Materie, d. i. absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes [ist], nur eine Mechanik konstruieren. Mit der Armut von Anziehungs- und Zurückstoßungskräften[2] hat sie die Materie schon zu reich gemacht; denn die Kraft ist ein Inneres, das ein Äußeres produziert, ein Sich-selbst-Setzen = Ich, und ein solches kann, vom rein idealistischen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objektive, das dem Ich Entgegengesetzte; jene Kräfte sind für ihn nicht nur überflüssig, sondern entweder rein ideell, und dann sind es keine Kräfte, oder transzendent. Es bleibt für ihn keine dynamische, sondern nur eine mathematische Konstruktion der Erscheinungen.[3] Die Durchführung der Erscheinungen, die gegeben sein müssen, durch die Kategorien kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die Erscheinungen keine Notwendigkeit geben, und die Kette der Notwendigkeit ist das Formale des Wissenschaftlichen der Konstruktion. Die Begriffe bleiben ein der Natur, so wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig konstruierte Synthesen durch Kategorien hätten darum nicht notwendig ihre Belege in der Natur selbst; die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verstandesgesetze gelten könnten, – Beispiele, deren Eigentümliches und Lebendiges gerade insofern wegfiele, als die Reflexionsbestimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt sind die Kategorien nur dürftige Schemate der Natur.[4]

2 vgl. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A 34 f.
3 ebenda, A VII
4 ebenda, A XVI

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes eins sein muß. Eine Vernunft, welche sich durch absolute Entgegensetzung gegen das Objekt zur Reflexion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduktion, mehr aussagen als ihren allgemeinen Charakter der Materie; dieser bleibt zugrunde liegen, die mannigfaltigen weiteren Bestimmungen sind für und durch die Reflexion gesetzt. Eine solche Deduktion hat Schein einer Apriorität daher, daß sie das Reflexionsprodukt, den Begriff, als ein Objektives setzt; weil sie weiter nichts setzt, bleibt sie freilich immanent. Eine solche Deduktion ist ihrem Wesen nach dasselbe mit jener Ansicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterschied ist allein, daß jene systematischer von einem bestimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftwesens ausgeht; in beiden ist die Natur ein absolut von dem Begriff – einem ihr Fremden – Bestimmtes. Die teleologische Ansicht, welche die Natur nur [als] nach äußeren Zwecken bestimmt anerkennt, hat in Rücksicht der Vollständigkeit einen Vorzug, da sie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie sie empirisch gegeben ist, aufnimmt. Die Deduktion der Natur hingegen, die von einem bestimmten Punkt ausgeht und wegen der Unvollständigkeit desselben noch Weiteres postuliert – worin dies Deduzieren besteht –, ist mit dem Postulierten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar so viel leisten soll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Objekt der Natur das Geforderte allein zu leisten vermöge, geht sie nichts an, und sie kann dies nur durch Erfahrung finden; findet sich das unmittelbar postulierte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deduziert usf., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deduzierten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur soweit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie

keines inneren Zusammenhangs fähig; denn wenn das Objekt, das unmittelbar deduziert wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden soll, gefunden wird, so ist durch ein solches einziges Objekt, weil es äußerlich unendlich bestimmbar ist, die Zerstreuung in die Unendlichkeit aufgetan – eine Zerstreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduktion ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreise drehte, in dessen inneren Mittelpunkt sie aber sich zu stellen nicht fähig ist, weil sie von Anfang an im Äußeren ist. Für den Begriff ist das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Äußeres.

Keine der beiden Wissenschaften kann sich also als die einzige konstituieren, keine die andere aufheben. Das Absolute würde hierdurch nur in *einer* Form seiner Existenz gesetzt, und so wie es in der Form der Existenz sich setzt, muß es sich in einer Zweiheit der Form setzen; denn Erscheinen und Sich-Entzweien ist eins.

Wegen der inneren Identität beider Wissenschaften – da beide das Absolute darstellen, wie es sich aus den niedrigen Potenzen *einer* Form der Erscheinung zur Totalität in dieser Form gebiert –, ist jede Wissenschaft ihrem Zusammenhange und ihrer Stufenfolge nach der anderen gleich. Eine ist ein Beleg der anderen; wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen (des Subjektiven) ist derselbe als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge[5] (des Objektiven). Alles ist nur in *einer* Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist eines und ebendasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondiert ebendieselbe objektive Bestimmtheit.

Als Wissenschaften sind sie objektive Totalitäten und gehen von Beschränktem zu Beschränktem fort. Jedes Beschränkte ist aber selbst im Absoluten, also innerlich ein Unbeschränk-

5 Spinoza, *Ethik* II, Propos. VII

tes; seine äußere Beschränkung verliert es dadurch, daß es im systematischen Zusammenhange in der objektiven Totalität gesetzt ist; in dieser hat es auch als ein Beschränktes Wahrheit, und Bestimmung seiner Stelle ist das Wissen von ihm. – Zu Jacobis Ausdruck, daß die Systeme ein organisiertes Nichtwissen[6] seien, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwissen – das Erkennen Einzelner – dadurch, daß es organisiert wird, ein Wissen wird.

Außer der äußeren Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Prinzipien sich zugleich notwendig unmittelbar. Wenn das Prinzip der einen das subjektive Subjekt-Objekt, das andere das objektive Subjekt-Objekt ist, so ist ja im System der Subjektivität zugleich das Objektive, im System der Objektivität zugleich das Subjektive, – die Natur so gut eine immanente Idealität als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seins sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Ideellen, in dem andern der Pol des Reellen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der absoluten Abstraktion, die sich gegen die unendliche Expansion als Punkt in sich selbst setzt, wie das Ideelle sich in der Vernunft konstruiert; dieser kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwicklung[6a] des Unendlichen, das in dieser Kontraktion sich unendlich außer sich setzt, wie das Reelle sich in der Materie konstruiert.

Jedes System ist ein System der *Freiheit* und der *Notwendigkeit* zugleich. Freiheit und Notwendigkeit sind ideelle Faktoren, also nicht in reeller Entgegensetzung; das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen, und die Wissenschaften der Philosophie können nicht die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Notwendigkeit sein. Eine solche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Not-

6 vgl. Jacobi, *Werke*, Bd. III, S. 29

6a vielleicht »Entwicklung«?

wendigkeit eine formale Notwendigkeit. Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres, das, insofern es sich in eine beschränkte Form, in bestimmte Punkte der objektiven Totalität setzt, bleibt, was es ist, ein nicht Beschränktes, wenn es also in Entgegensetzung mit seinem Sein, d. h. als Inneres betrachtet wird, demnach mit der Möglichkeit, es zu verlassen und in eine andere Erscheinung überzugehen. Notwendigkeit ist Charakter des Absoluten, insofern es betrachtet wird als ein Äußeres, als eine objektive Totalität, also als ein Außereinander, dessen Teilen aber kein Sein zukommt, außer in dem Ganzen der Objektivität. Weil Intelligenz sowohl als die Natur dadureh, daß sie im Absoluten gesetzt sind, eine reelle Entgegensetzung haben, kommen die ideellen Faktoren der Freiheit und Notwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür, d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Notwendigkeit oder von der Freiheit als einer Totalität abstrahiert würde – was nur geschehen kann, insofern die Freiheit schon innerhalb einer einzelnen Sphäre gesetzt ist –, sowie der der Willkür für die Notwendigkeit entsprechende Zufall, mit welchem einzelne Teile gesetzt sind, als ob sie nicht in der objektiven Totalität und durch sie allein, sondern für sich wären, – Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneteren Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaften des Absoluten verbannt. Hingegen Notwendigkeit gehört der Intelligenz an wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Absoluten gesetzt ist, so kommt ihr gleichfalls die Form des Seins zu; sie muß sich entzweien und erscheinen; sie ist eine vollendete Organisation von Erkennen und Anschauen. Jede ihrer Gestalten ist durch entgegengesetzte bedingt, und wenn die abstrakte Identität der Gestalten als Freiheit von den Gestalten selbst isoliert wird, so ist sie nur *ein* ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objektive Totalität als den anderen immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Sein, sondern zugleich

ein Werden, – ein Sein, das nicht von außen entzweit und synthesiert wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwicklung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei.

Wenn daher die Wissenschaft der Natur überhaupt der *theoretische Teil,* die Wissenschaft der Intelligenz der *praktische Teil* der Philosophie ist, so hat zugleich jede wieder für sich einen eigenen theoretischen und praktischen Teil. Wie in dem System der Natur die Identität in der Potenz des Lichts, der schweren Materie nicht an sich, sondern als Potenz ein Fremdes ist, das sie zur Kohäsion entzweit und eint und ein System der anorganischen Natur produziert, so ist für die in objektiven Anschauungen sich produzierende Intelligenz die Identität in der Potenz des Sich-selbst-Setzens ein nicht Vorhandenes, – die Identität erkennt nicht sich selbst in der Anschauung; beides ist ein nicht auf ihr Handeln reflektierendes Produzieren der Identität, also Gegenstand eines theoretischen Teils. Ebenso hingegen wie im Willen die Intelligenz sich erkennt und sich als sich selbst in die Objektivität hineinsetzt, ihre bewußtlos produzierten Anschauungen vernichtet, so wird die Natur in der organischen Natur praktisch, indem das Licht zu seinem Produkte tritt und ein Inneres wird. Wenn es in der anorganischen Natur den Kontraktionspunkt nach außen in die Kristallisation als eine äußere Idealität setzt, so bildet das Licht in der organischen Natur sich als Inneres zur Kontraktion des Gehirns, schon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Lichtprinzip in Farben sich zerstreut und in ihnen schnell hinwelkt; aber in ihr, so wie fester im Tier, setzt es sich durch die Polarität der Geschlechter subjektiv und objektiv zugleich; das Individuum sucht und findet sich selbst in einem anderen. Intensiver im Inneren bleibt das Licht im

Tier, in welchem es als mehr oder weniger veränderliche Stimme seine Individualität als ein Subjektives in allgemeiner Mitteilung, [als] sich erkennend und anzuerkennend setzt. Indem die Naturwissenschaft die Identität, wie sie die Momente der anorganischen Natur von innen heraus *rekonstruiert*, darstellt, hat sie in sich einen praktischen Teil. Der rekonstruierte, praktische Magnetismus ist die Aufhebung der nach außen sich in Pole expandierenden Schwerkraft, ihre Rekontraktion in den Punkt der Indifferenz des Gehirns und ihr Versetzen der zwei Pole nach innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie sie die Natur auch in den elliptischen Bahnen der Planeten aufstellt; die von innen rekonstruierte Elektrizität setzt die Geschlechterdifferenz der Organisationen, deren jede durch sich selbst die Differenz produziert, um ihres Mangels willen sich ideell setzt, in einer anderen sich objektiv findet und die Identität durch Zusammenfließen mit ihr sich geben muß. Die Natur, insofern sie durch chemischen Prozeß praktisch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in sie selbst als ein Inneres zurückgelegt, welches als Ton, ein inneres sich selbst produzierendes Klingen, wie der dritte Körper des anorganischen Prozesses ein Potenzloses ist und vergeht, die absolute Substantialität der differenten Wesen auslöscht und sie zur Indifferenz des gegenseitigen Sich-Anerkennens bringt, eines idealen Setzens, das nicht wieder wie das Geschlechtsverhältnis in einer reellen Identität erstirbt.

Wir haben bisher beide Wissenschaften bei ihrer inneren Identität einander entgegengesetzt; in der einen ist das Absolute ein Subjektives in der Form des Erkennens, in der anderen ein Objektives in der Form des Seins. Sein und Erkennen werden dadurch ideelle Faktoren oder Formen, daß sie einander entgegengesetzt sind; in beiden Wissenschaften ist beides, aber in der einen ist Erkennen die Materie und Sein die Form, in der anderen ist Sein die Materie, Erkennen die Form. Weil das Absolute in beiden dasselbe ist und die Wissenschaften nicht bloß die Entgegengesetzten als Formen,

sondern insofern das Subjekt-Objekt sich in ihnen setzt, darstellen[7], so sind die Wissenschaften selbst nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung, und deswegen müssen sie zugleich in *einer* Kontinuität, als *eine* zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden. Insofern sie sich entgegengesetzt sind, sind sie zwar innerlich in sich beschlossen und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als solche streben sie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen selbst, als absolute Totalität außer ihnen. Insofern aber beide Wissenschaften des Absoluten und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität, und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwicklung oder Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität. Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften, insofern sie, von seiten ihrer ideellen Faktoren betrachtet, entgegengesetzt sind, streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben. Das Mittlere, der Punkt des Übergangs von der sich als Natur konstruierenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlichwerden des Lichts der Natur, – der, wie Schelling sagt[8], einschlagende Blitz des Ideellen in das Reelle und sein Sich-selbst-Konstituieren als Punkt. Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Produkt, bei dem sie, sich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er sich gleichfalls in eine Natur expandieren. Wenn die Wissenschaft in ihn als Mittelpunkt sich gestellt und von ihm sich in zwei Teile geteilt hat und der einen Seite das bewußtlose Produ-

7 A: »darstellt«
8 *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. II, Heft 2, S. 116

zieren, der anderen das bewußte anweist, so weiß sie zugleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Faktor, zugleich die ganze Selbstkonstruktion der Natur auf der andern Seite mit sich herübernimmt und das Vorhergehende oder ihr zur Seite Stehende in sich hat, sowie, daß in der Natur, als einem reellen Faktor, das in der Wissenschaft ihr Entgegenstehende gleichfalls immanent ist. Und hiermit ist alle Idealität der Faktoren und ihre einseitige Form aufgehoben; dies ist der einzige höhere Standpunkt, auf welchem beide Wissenschaften ineinander verloren sind, indem ihre Trennung nur als ein Wissenschaftliches und die Idealität der Faktoren nur als ein zu diesem Behuf Gesetztes anerkannt ist. Diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wissenschaften und der Formen, in welchen sich das Absolute gesetzt hat, nicht eine reelle Synthese, nicht der absolute Indifferenzpunkt, in welchem diese Formen dadurch vernichtet sind, daß sie vereinigt beide bestehen. Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Kontraktion – subjektiv des Fühlens, objektiv der Materie – in das endlos organisierte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit, in objektive Totalität ausbreitete und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich konstituierende Kontraktion in den sich erkennenden Punkt (subjektiver) Vernunft, die subjektive Totalität entgegensetzte, muß beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten – in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Diese Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objektiv findenden Absoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Faktoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtsein, auf der anderen das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der *Kunst* mehr in einen Punkt konzentriert und das Bewußtsein niederschlagend, – entweder in der eigentlich sogenannten Kunst als Werk, das als

objektiv teils dauernd ist, teils mit Verstand als ein totes Äußeres genommen werden kann, ein Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend, – oder in der *Religion* als ein lebendiges Bewegen, das als subjektiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein bloß Inneres gesetzt werden kann, das Produkt einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der *Spekulation* erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtsein, und im Bewußtsein Ausgebreitetes als ein Tun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst in ihrem wahren Umfang das Absolute mehr in der Form des absoluten Seins erscheint, so erscheint es der Spekulation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes; aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seins, und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Sein gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Übergewicht, welches das Bewußtsein in ihr hat, selbst zu nehmen, – ein Übergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst, – beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm.

Die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt; ob sie sich darin befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als *eine* Seite desselben erkennt. Die Transzendentalphilosophie ist *eine* Wissenschaft des Absoluten, denn das Subjekt ist selbst Subjekt-Objekt und insofern Vernunft; setzt sie sich als diese subjektive Vernunft als das Absolute, so ist sie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Produkte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur absolut entgegengesetzt sind und den Erscheinungen nur als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Absolute in die Form eines Subjekts gesetzt ist, hat diese Wissenschaft eine

immanente Grenze; sie erhebt sich allein dadurch zur Wissenschaft des Absoluten und in den absoluten Indifferenzpunkt, daß sie ihre Grenze kennt und sich und dieselbe aufzuheben weiß, und zwar wissenschaftlich. Denn es ist wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menschlichen Vernunft gesprochen worden, und auch der transzendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbstbewußtseins, in die wir einmal eingeschlossen sind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, d. h. nicht durch einen *salto mortale* aufzuheben oder von dem Subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahieren.

Weil die Transzendentalphilosophie ihr Subjekt als ein Subjekt-Objekt setzt und hiermit eine Seite des absoluten Indifferenzpunktes ist, so ist allerdings die Totalität in ihr; die gesamte Naturphilosophie selbst fällt als ein Wissen innerhalb ihrer Sphäre, und es kann der Wissenschaft des Wissens, die nur einen Teil der Transzendentalphilosophie ausmachen würde, nicht verwehrt werden, so wenig als der Logik, auf die Form, die sie zum Wissen gibt, und auf die Identität, die im Wissen ist, Anspruch zu machen oder vielmehr die Form als Bewußtsein zu isolieren und die Erscheinung für sich zu konstruieren. Aber diese Identität, von allem Mannigfaltigen des Wissens abgesondert, als reines Selbstbewußtsein, zeigt sich als eine relative darin, daß sie aus ihrem Bedingtsein durch ein Entgegengesetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das absolute Prinzip, der einzige Realgrund und feste Standpunkt der Philosophie ist sowohl in Fichtes als in Schellings Philosophie die intellektuelle Anschauung, – für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts. Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transzendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt und ist

eins mit ihm; hierdurch ist sie Spekulation. Fichtes Philosophie ist deswegen echtes Produkt der Spekulation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transzendentale Anschauung kommt ins Bewußtsein durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Prinzip ihrer Philosophie; um die transzendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahieren, daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sei, weder Selbstbewußtsein, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtsein, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transzendentale Anschauung. Als Gegenstand der Reflexion wird sie Subjekt und Objekt; diese Produkte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion in ihrer bleibenden Entgegensetzung ins Absolute. Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transzendentale Anschauung und eine objektive transzendentale Anschauung, jene Ich, diese Natur – beides die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beiden Entgegengesetzten – sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtsein, Erkennen und Sein, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit – zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen beides gesetzt und beides vernichtet ist, weder beide, und beide zugleich sind.

Es ist noch übrig, teils etwas von *Reinholds Ansicht der Fichteschen* und *Schellingschen Philosophie,* teils von seiner eigenen zu sprechen.

Was *jene Ansicht* betrifft, so hat Reinhold fürs erste die Differenz beider als Systeme übersehen und sie fürs andere nicht als Philosophien genommen.

Reinhold scheint nicht geahnt zu haben, daß seit Jahr und Tag eine andere Philosophie vor dem Publikum liegt als reiner transzendentaler Idealismus; er erblickt wunderbarerweise in der Philosophie, wie sie Schelling aufgestellt hat, nichts als ein Prinzip des Begreiflichen der Subjektivität, die Ichheit.[9] Reinhold vermag in *einer* Verbindung zu sagen, Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Absolute, inwiefern dasselbe nicht bloße Subjektivität ist, nichts weiter sei und sein könne als die bloße Objektivität oder die bloße Natur als solche, und der *Weg hierzu* sei, das Absolute in die absolute Identität der Intelligenz und der Natur zu setzen[10], – also in *einem* Zug das Schellingsche Prinzip so vorzustellen: a) das Absolute, inwiefern es nicht bloße Subjektivität ist, sei es bloße Objektivität, also nicht die Identität beider, und b) das Absolute sei die Identität beider. Umgekehrt mußte das Prinzip der Identität des Subjekts und Objekts der Weg werden, um einzusehen, daß das Absolute als Identität weder bloße Subjektivität noch bloße Objektivität sei. Richtig stellt nachher Reinhold das Verhältnis der beiden Wissenschaften so vor, daß beide nur verschiedene Ansichten von einer und ebenderselben – *Sache* freilich nicht, von der absoluten Dieselbigkeit, von dem Alleins seien. Und eben deswegen ist weder das Prinzip der einen noch das Prinzip der anderen bloße Subjektivität noch bloße Objektivität, noch weniger das, worin sich beide allein durchdringen, die reine

9 Reinhold, *Beiträge,* 1. Heft, S. 86 f.
10 ebenda, S. 85 f.

Ichheit, welches wie die Natur im absoluten Indifferenzpunkt verschlungen wird.

Wer, meint Reinhold, durch Liebe und Glauben an Wahrheit und nicht durch System eingenommen ist, werde sich leicht überzeugen, daß der Fehler dieser beschriebenen Auflösung in der Art und Weise der Fassung der Aufgabe liegt, – aber worin der Fehler der Reinholdischen Beschreibungen von dem, was nach Schelling Philosophie ist, liegt und wie diese Art und Weise, sie zu fassen, möglich war, darüber ist nicht so leicht Aufschluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transzendentalen Idealismus selbst, in welcher sein Verhältnis zum Ganzen der Philosophie und der Begriff dieses Ganzen der Philosophie aufgestellt ist, zu verweisen; denn in seinen Beurteilungen desselben schränkt Reinhold sich selbst auf diese ein und sieht das Gegenteil darin von dem, was darin ist. Ebensowenig kann auf einzelne Stellen derselben aufmerksam gemacht werden, worin der wahre Gesichtspunkt aufs bestimmteste ausgesprochen wird; denn die bestimmtesten Stellen führt Reinhold in seiner ersten Beurteilung dieses Systems selbst an, – welche enthalten, daß nur *in der einen* notwendigen Grundwissenschaft der Philosophie, im transzendentalen Idealismus, das Subjektive das *Erste* sei[11], nicht, wie in Reinhold die Sache unmittelbar sich verkehrt stellt, das Erste der ganzen Philosophie, noch als rein Subjektives auch nur Prinzip des transzendentalen Idealismus, sondern als subjektives *Subjekt-Objekt.*

Für diejenigen, die fähig sind, aus bestimmten Ausdrücken nicht das Gegenteil derselben zu vernehmen, ist es vielleicht nicht überflüssig, außer der Einleitung zum System des transzendentalen Idealismus selbst und ohnehin den neueren Stücken der *Zeitschrift für spekulative Physik,* schon auf das zweite Stück des ersten Bandes derselben aufmerksam zu

---

11 Schelling, *Transzendentaler Idealismus,* SW (hrsg. von K. F. A. Schelling), Bd. III, S. 339 ff.

machen, worin sich Schelling so ausdrückt [S. 84 f.]: »Die Naturphilosophie ist eine physikalische Erklärung des Idealismus; ... die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie in der Vernunft erreicht. Der Philosoph übersieht dies nur, weil er sein Objekt mit dem ersten Akt schon in der höchsten Potenz, – als Ich als mit Bewußtsein begabtes aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter diese Täuschung ... Der Idealist hat recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von allem macht, ... er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menschen für sich; aber eben weil es die Intention der Natur ist, ... wird jener Idealismus selbst ... etwas Erklärbares, und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, *bloß objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem* zu denken, so werden sie dies verstehen lernen.«

Wenn Reinhold das Hauptgebrechen der bisherigen Philosophie darein setzt, daß man bisher das Denken unter dem Charakter einer bloß subjektiven Tätigkeit vorgestellt hat, und fordert, den Versuch zu machen, von der Subjektivität desselben zu abstrahieren[12], so ist, wie es nicht nur in dem Angeführten, sondern im Prinzip des ganzen Schellingschen Systems liegt, die Abstraktion vom Subjektiven der transzendentalen Anschauung der formelle Grundcharakter dieser Philosophie, – der noch bestimmter [in der] *Zeitschrift für spekulative Physik*, II. Bd., 1. St. zur Sprache gekommen ist, bei Gelegenheit der Eschenmayerschen *Einwürfe gegen die Naturphilosophie*, die aus *Gründen des transzendentalen Idealismus genommen sind*, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjektives gesetzt wird.

Was die *Reinholdische Ansicht* der *gemeinschaftlichen Seite beider Systeme* betrifft, spekulative Philosophien zu sein, so erscheinen sie dem eigentümlichen Standpunkt Reinholds notwendig als Eigentümlichkeiten und demnach nicht als

12 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 96, 98 ·

Philosophien. Wenn es nach Reinhold das wesentlichste Geschäfte, Thema und Prinzip der Philosophie ist, die Realität der Erkenntnis durch Analysis, d. h. durch Trennen zu begründen[13], so hat die Spekulation, deren höchste Aufgabe ist, die Trennung in der Identität des Subjekts und Objekts aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die wesentlichste Seite eines philosophischen Systems, Spekulation zu sein, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigentümliche Ansicht und stärkere oder schwächere Geistesverirrung. So erscheint z. B. Reinhold auch der Materialismus nur von der Seite einer Geistesverirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sei[14], und er erkennt darin nichts von dem echten philosophischen Bedürfnis, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben. Wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dies System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält, so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit der Bildung herstammt; und wenn sein wissenschaftlicher Wert auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen, daß z. B. im *Système de la nature*[15] sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproduzierender Geist ausspricht, und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, – wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrigbehält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit echt philosophischem Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruieren, deren Form in dem lokalen Prinzip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven – worunter auch Liebe und Glaube gehört – häufig ohne Spekulation einnistet. – Weil die

13 ebenda, S. 1 f., 90
14 ebenda, S. 77
15 d'Holbach, *Système de la nature*, 1770

analytische Seite, da sie auf absoluter Entgegensetzung beruht, an einer Philosophie gerade ihre philosophische Seite, die auf absolute Vereinigung geht, übersehen muß, so kommt es ihr am allersonderbarsten vor, daß Schelling, wie sich Reinhold ausdrückt, die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philosophie eingeführt habe, – als ob philosophieren etwas anderes wäre als das Endliche in das Unendliche setzen; – mit anderen Worten: es kommt ihr am sonderbarsten vor, daß in die Philosophie das Philosophieren eingeführt werden soll.

Ebenso übersieht Reinhold im Fichteschen und Schellingschen System nicht nur die spekulative, philosophische Seite überhaupt, sondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Prinzipien dieser Philosophie sich in das Allerpartikularste verwandeln und das Allgemeinste, die Identität des Subjekts und Objekts sich für ihn in das Besonderste, nämlich die eigene, individuelle Individualität der Herren Fichte und Schelling[16] verwandelt. Wenn Reinhold so vom Berge seines beschränkten Prinzips und seiner eigentümlichen Ansicht in den Abgrund der beschränkten Ansicht dieser Systeme herunterfällt, so ist dies begreiflich und notwendig. Aber zufällig und gehässig ist die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im *Teutschen Merkur*[17] und weitläufiger im nächsten Heft der *Beiträge** die Partikularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird, und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Prinzips und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Notbehelf der Erbitterung usw., wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrei. Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter und, wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Un-

* Was, seit dies geschrieben, geschehen ist [vgl. *Beiträge*, 2. Heft, S. 104 ff.].

16 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 153

17 *Neuer Teutscher Merkur*, 1801, Stück 3, S. 167–193

sittlichkeit hervor, – aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.

Was die *eigene Philosophie Reinholds* betrifft, so gibt er eine öffentliche Geschichte davon, daß er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichtesche, von dieser in die Jacobische und, seit er auch sie verlassen habe, in Bardilis Logik eingezogen sei. Nachdem er nach S. 163 der *Beiträge* ›seine Beschäftigung mit derselben aufs reine Lernen, lautere Empfangen und *Nach*denken im eigentlichsten Verstande eingeschränkt, um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen und die alten transzendentalen Typen endlich durch die neuen rationalistischen aus dem Kopfe zu verdrängen‹, – so beginnt er nunmehr die Bearbeitung derselben in den *Beiträgen zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts.* Diese Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menschlichen Geistes so wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, diesem ›Glück zu wünschen, daß die Veranlassung aller philosophischen Revolutionen nicht früher und nicht später als im vorletzten Jahre des 18. Jahrhunderts wirklich entdeckt und damit in der Sache selbst aufgehoben worden ist‹[18]. Wie *La révolution est finie* zu sehr häufigen Malen in Frankreich dekretiert worden ist, so hat auch Reinhold schon mehrere Enden der philosophischen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, ›obschon die schlimmen Folgen der transzendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden‹, fügt auch die Frage hinzu, ›ob er sich auch jetzt wieder täusche? ob gleichwohl auch dies wahre und eigentliche Ende etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung sein dürfte?‹[19] Vielmehr müßte die Frage

18 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. IV, VI
19 ebenda, S. V f.

gemacht werden, ob dies Ende, sowenig es fähig ist, ein Ende zu sein, fähig sei, der Anfang von irgend etwas zu sein?

Die Begründungs- und Ergründungstendenz, das Philosophieren vor der Philosophie hat nämlich endlich sich vollkommen auszusprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu tun war; es ist die Verwandlung der Philosophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philosophie als Ganzes sich und die Realität der Erkenntnisse ihrer Form und ihrem Inhalt nach in sich selbst begründet, so kommt dagegen das Begründen und Ergründen in seinem Gedränge des Bewährens und Analysierens und des Weil und Inwiefern und Dann und Insoferne – weder aus sich heraus noch in die Philosophie hinein. Für die haltungslose Ängstlichkeit, die sich in ihrer Geschäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Untersuchungen zu bald, und jeder Anfang ist ein Vorgreifen sowie jede Philosophie nur eine Vorübung. Die Wissenschaft behauptet, sich in sich dadurch zu begründen, daß sie jeden ihrer Teile absolut setzt und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wissen konstituiert; als objektive Totalität begründet das Wissen sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet, und seine Teile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begründet. Mittelpunkt und Kreis sind so aufeinander bezogen, daß der erste Anfang des Kreises schon eine Beziehung auf den Mittelpunkt ist, und dieser ist nicht ein vollständiger Mittelpunkt, wenn nicht alle seine Beziehungen, der ganze Kreis, vollendet sind, – ein Ganzes, das sowenig einer besonderen Handhabe des Begründens bedarf als die Erde einer besonderen Handhabe, um von der Kraft, die sie um die Sonne führt und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten hält, gefaßt zu werden.

Aber das Begründen gibt sich damit ab, immer die Handhabe zu suchen und einen Anlauf an die lebendige Philosophie hin zu nehmen; es macht dies Anlaufen zum wahren

Werk, und durch sein Prinzip macht es sich unmöglich, zum Wissen und zur Philosophie zu gelangen. Die logische Erkenntnis, wenn sie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Resultat geführt werden, daß sie in der Vernunft sich vernichtet; sie muß als ihr oberstes Gesetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdischen Thema, der Anwendung des Denkens, wird das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des *A* als *A* in *A* und durch A^{20} zwar auch antinomisch, indem *A* in der Anwendung der Tat nach als *B* gesetzt wird. Aber diese Antinomie ist ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden, denn das Denken, seine Anwendung und sein Stoff stehen friedlich nebeneinander. Darum ist das Denken als Vermögen der abstrakten Einheit sowie die Erkenntnis bloß formal, und die ganze Begründung soll nur problematisch und hypothetisch sein, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematischen und Hypothetischen auf das Urwahre am Wahren und auf das Wahre durchs Urwahre[21] stößt. Aber teils ist dies unmöglich, denn aus einer absoluten Formalität ist zu keiner Materialität zu kommen (beide sind absolut entgegengesetzt), noch weniger zu einer absoluten Synthese, die mehr sein muß als ein bloßes Fügen, – teils ist mit einem Hypothetischen und Problematischen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntnis wird aufs Absolute bezogen, sie wird eine Identität des Subjekts und Objekts, des Denkens und des Stoffs; so ist sie nicht mehr formal, es ist ein leidiges Wissen entstanden und das Begründen vor dem Wissen wieder verfehlt worden. Der Angst, ins Wissen hineinzugeraten, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analysieren, Methodisieren und Erzählen sich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüberkommt, so wird der Fehler nicht auf das Perennieren dieses Anlau-

---

20 ebenda, S. 108

21 ebenda, S. 90 f.

fens, sondern auf die Methode desselben geschoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wissen schon diesseits des Grabens in den Spielraum des Anlaufens selber herübergezogen und die Philosophie auf die Logik reduziert wird.

Wir können nicht sogleich zur Betrachtung dieser Methode, wodurch die Philosophie in den Bezirk des Anlaufens versetzt werden soll, übergehen, sondern müssen zuerst von denjenigen *Voraussetzungen,* welche Reinhold *der Philosophie* für notwendig erachtet, also von dem Anlaufen zu dem Anlaufen sprechen.

Als *vorhergehende Bedingung* des Philosophierens, wovon das Bestreben, die Erkenntnis zu ergründen, ausgehen muß, nennt Reinhold die *Liebe zur Wahrheit* und zur Gewißheit; und weil dies bald und leicht genug anerkannt werde, so hält sich Reinhold auch nicht weiter damit auf.[22] Und in der Tat kann das Objekt der philosophischen Reflexion nichts anderes als das Wahre und Gewisse sein. Wenn nun das Bewußtsein mit diesem Objekt erfüllt ist, so hat eine Reflexion auf das Subjektive, in Form einer Liebe, keinen Platz darin; diese Reflexion macht erst die Liebe, indem sie das Subjektive fixiert, und zwar macht sie sie, die einen so erhabenen Gegenstand hat, als die Wahrheit ist, – wie nicht weniger das Individuum, das, von solcher Liebe beseelt, sie postuliert – zu etwas höchst Erhabenem.

Die zweite wesentliche Bedingung des Philosophierens, der *Glaube an Wahrheit als Wahrheit,* denkt Reinhold, werde nicht so leicht anerkannt als die Liebe. Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden soll; in bezug auf Philosophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft als der echten Gesundheit gesprochen werden; die Überflüssigkeit des Ausdrucks »Glauben an Wahrheit als Wahrheit« bringt, statt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptsache ist, daß Reinhold mit Ernst

22 ebenda, S. 67

erklärt, *man solle ihn nicht fragen, was der Glaube an Wahrheit sei; wem er nicht durch sich selbst klar ist, hat und kennt das Bedürfnis nicht, denselben im Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener Frage selbst nicht*; und Reinhold hat *ihm denn nichts weiter zu sagen.*[23]

Wenn Reinhold sich berechtigt glaubt, zu postulieren, – so findet sich ebenso die Voraussetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Notwendigkeit des Postulierens in dem Postulate der transzendentalen Anschauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold selbst sagt, das eigentümliche Tun der reinen Vernunft, die transzendentale Anschauung als ein in sich zurückgehendes Handeln beschrieben[24]; aber Reinhold hat dem, den die Frage nach einer Beschreibung des Reinholdischen Glaubens ankommen könnte, gar nichts zu sagen. Doch tut er mehr, als er verbunden zu sein glaubt; er bestimmt den Glauben wenigstens durch den Gegensatz gegen das Wissen, als ein durch kein Wissen feststehendes Fürwahrhalten, und die Bestimmung dessen, was Wissen ist, wird sich im Verfolg der problematischen und hypothetischen Begründung so wie die gemeinschaftliche Sphäre des Wissens und des Glaubens auch ausweisen und also die Beschreibung sich vollständig machen.

Wenn Reinhold sich durch ein Postulat alles Weiter-Sagens überhoben zu sein glaubt, so scheint es ihm dagegen sonderbar vorzukommen, daß die Herren Fichte und Schelling postulieren; ihr Postulat gilt ihm als eine Idiosynkrasie in dem Bewußtsein gewisser außerordentlicher, mit dem besonderen Sinne dazu ausgestatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft selber ihr handelndes Wissen und wissendes Handeln publizierte.[25] Auch Reinhold glaubt (S. 143) in diesem Zauberkreise sich befunden zu haben, aus

23 ebenda, S. 69
24 ebenda, S. 141
25 ebenda, S. 140

demselben herausgekommen zu sein und sich nun imstande zu befinden, das Geheimnis zu offenbaren. Was er denn aus der Schule schwatzt, ist, daß das Allgemeinste, das Tun der Vernunft, für ihn sich in das Besonderste, in eine Idiosynkrasie der Herren Fichte und Schelling verwandelt. – Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinholdsche Liebe und Glaube nicht für sich klar ist und dem Reinhold nichts darüber zu sagen hat, ihn in dem Zauberkreise eines Arkanums erblicken, dessen Besitzer, als Repräsentant der Liebe und des Glaubens, eben mit besonderem Sinne ausgestattet zu sein vorgebe, – eines Arkanums, das sich in dem Bewußtsein dieses außerordentlichen Individuums auf- und darstellte und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge sich in der Sinnenwelt habe publizieren wollen usw.

Das Postulat der Liebe und des Glaubens klingt etwas angenehmer und sanfter als so eine wunderliche Forderung einer transzendentalen Anschauung. Ein Publikum kann durch ein sanftes Postulat mehr erbaut, durch das rauhe Postulat der transzendentalen Anschauung aber zurückgestoßen werden; allein dies tut zur Hauptsache nichts.

Wir kommen nunmehr zur *Hauptvoraussetzung*, welche endlich das Philosophieren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was der Philosophie vorläufig, um auch nur als Versuch denkbar zu sein, vorauszusetzen ist, nennt Reinhold das Urwahre*, das für sich selbst Wahre und Gewisse, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren; dasjenige aber, womit die Philosophie anhebt, muß das erste begreifliche Wahre, und zwar das wahre erste Begreifliche sein, welches vorderhand im Philosophieren als Streben nur proble-

* Reinhold behält hier die Sprache Jacobis, aber nicht die Sache bei; er hat, wie er sagt, diesen verlassen müssen. Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der *Voraussetzung des Wahren* spricht, so setzt er das Wahre, als das wahre *Wesen*, der formellen Wahrheit entgegen, leugnet aber als Skeptiker, daß es menschlich *gewußt* werden könne; Reinhold hingegen sagt, er habe es denken gelernt, – durch ein formelles Begründen, in welchem sich für Jacobi das Wahre nicht findet. [S. 126]

matisch und hypothetisch angenommen wird; im Philosophieren als Wissen bewährt es sich aber erst, als einzig mögliches Erstes erst dann und insofern, wann und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht, daß und warum es selbst und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren sowohl als der Erkenntnis durch das Urwahre als den Urgrund von allem, welches sich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr sei, das außer seinem Verhältnisse zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare ist.[26]
Man sieht aus dieser Form des Absoluten als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philosophie nicht darum zu tun ist, Wissen und Wahrheit durch die Vernunft zu produzieren, daß das Absolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft ist, sondern es ist *schon an und für sich* ein Wahres und Gewisses, also ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann sich kein tätiges Verhältnis zu ihm geben; im Gegenteil würde jede Tätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Absolute durch sie erhielte, als eine Veränderung desselben anzusehen sein, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Produktion des Irrtums. Philosophieren heißt demnach, das schon ganz fertige Gewußte mit schlechthin passiver Rezeptivität in sich aufnehmen – und die Bequemlichkeit dieser Manier ist nicht zu leugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit außer der Erkenntnis, diese sei nun ein Glauben oder ein Wissen, ein Unding ist und daß durch die Selbsttätigkeit der Vernunft allein das Absolute zu einem Wahren und Gewissen wird. Aber es wird begreiflich, wie sonderbar dieser Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres schon voraussetzt, es vorkommen müsse, wenn gefordert wird, daß das Denken sich durch Selbsttätigkeit der Vernunft zum Wissen potenziere, daß durch die Wissenschaft die Natur fürs Bewußtsein ge-

26 ebenda, S. 70–75, passim

schaffen werde und das Subjekt-Objekt nichts ist, zu was es sich nicht durch Selbsttätigkeit schafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Absoluten im Wissen geschieht vermöge jener bequemen Manier völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens, in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und gar zu genießen gibt. Aus diesem Utopien ist das mühsame, assertorische und kategorische Schaffen und Konstruieren verbannt; durch ein problematisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntnis, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte durch sich selbst gekaut und verdaut herab. Für das ganze Geschäft der reduzierten Philosophie, die nur ein problematischer und hypothetischer Versuch und Vorläufigkeit sein will, muß das Absolute notwendig schon als urwahr und gewußt gesetzt werden, – wie sollte sich sonst aus dem Problematischen und Hypothetischen Wahrheit und Wissen ergeben können?

Weil nun und inwiefern die Voraussetzung der Philosophie das an sich Unbegreifliche und Urwahre ist, darum und insofern soll es sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philosophieren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, sondern [muß] von einem begreiflichen Wahren ausgehen. – Diese Folgerung ist nicht nur durch nichts erwiesen, sondern es ist vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen: Wenn die Voraussetzung der Philosophie, das Urwahre, ein Unbegreifliches ist, so würde das Urwahre an einem Begreiflichen sich durch sein Entgegengesetztes, also falsch ankündigen. Man müßte vielmehr sagen, die Philosophie müsse zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beschränkung eines Begriffs ist das Unbegreifliche, statt angekündigt zu sein, aufgehoben, – und die Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in der Antinomie, für das Begreifungsvermögen der Widerspruch, ist die nicht

bloß problematische und hypothetische, sondern, wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit demselben, seine assertorische und kategorische Erscheinung und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Absolute nur *außer* seinem Verhältnisse zum Wirklichen und Möglichen, woran es sich offenbart, ein Unbegreifliches, also im Möglichen und Wirklichen zu erkennen ist, so würde dies nur eine Erkenntnis durch den Verstand und keine Erkenntnis des Absoluten sein. Denn die Vernunft, die das Verhältnis des Wirklichen und Möglichen zum Absoluten anschaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche als Mögliches und Wirkliches auf; vor ihr verschwinden diese Bestimmtheiten sowie ihre Entgegensetzung, und sie erkennt hierdurch nicht die äußere Erscheinung als Offenbarung, sondern das Wesen, das sich offenbart, – muß hingegen einen Begriff für sich wie die abstrakte Einheit des Denkens nicht als ein Ankündigen desselben, sondern als ein Verschwinden desselben aus dem Bewußtsein erkennen; an sich ist es freilich nicht verschwunden, aber aus einer solchen Spekulation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das *wahre Geschäft der auf Logik reduzierten Philosophie* ist. Es soll nämlich durch die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens das Urwahre mit dem Wahren und das Wahre durch das Urwahre entdecken und aufstellen, und wir sehen die mancherlei Absoluta, die hierzu erforderlich sind:

a. Das *Denken* wird nicht erst in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, sondern es muß sein *innerer* Charakter hier verstanden werden, und dieser ist die unendliche Wiederholbarkeit von einem und ebendemselben, in einem und ebendemselben und durch ein und ebendasselbe, – die reine Identität, die absolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus sich ausschließende Unendlichkeit.[27]

27 ebenda, S. 100, 106 f.

b. Ein ganz Anderes als das Denken selbst ist die *Anwendung des Denkens*; so gewiß das Denken selbst keineswegs die Anwendung des Denkens ist, so gewiß muß in der Anwendung und durch dieselbe zum Denken

c. noch ein Drittes hinzukommen = C, die *Materie* der Anwendung des Denkens[28]; diese im Denken teils vernichtete, teils mit ihm sich fügende Materiatur wird postuliert, und die Befugnis und die Notwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszusetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht sein kann, was das Denken ist – denn, wenn sie dasselbe wäre, wäre sie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung statt, weil der innere Charakter des Denkens die Einheit ist –, so ist der innere Charakter der Materie der jenem entgegengesetzte, Mannigfaltigkeit.[29] – Was ehemals geradezu als empirisch gegeben angenommen wurde, wird seit den Kantischen Zeiten postuliert, und so was heißt dann immanent bleiben; nur im Subjektiven – das Objektive muß postuliert sein – werden empirisch gegebene Gesetze, Formen, oder wie man sonst will, unter dem Namen von Tatsachen des Bewußtseins noch verstattet.

Was zuerst das Denken betrifft, so setzt, wie schon oben erinnert, Reinhold den Grundfehler aller neueren Philosophie in das Grundvorurteil und böse Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß subjektive Tätigkeit nehme, und ersucht, nur zum Versuch, vorderhand einmal von aller Subjektivität und Objektivität desselben zu abstrahieren. Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß – sowie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abstrahierende, also entgegengesetzte Einheit gesetzt wird und dann, wie notwendig ist, auf diese Abstraktion das Postulat einer vom Denken wesentlich verschiedenen und unabhängigen Materie

28 ebenda, S. 107, 110

29 vgl. C. G. Bardili, *Grundriß der ersten Logik*, Stuttgart 1800, S. 35, 114; Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 111 f.

folgt – jener Grundfehler und Grundvorurteil selbst in seiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken ist hier wesentlich nicht die Identität des Subjekts und Objekts, wodurch es als die Tätigkeit der Vernunft charakterisiert und damit zugleich von aller Subjektivität und Objektivität nur dadurch abstrahiert wird, daß es beides zugleich ist, sondern das Objekt ist eine fürs Denken postulierte Materie und dadurch das Denken nichts anderes als ein subjektives. Wenn man dem Ersuchen also auch den Gefallen tun wollte, von der Subjektivität des Denkens zu abstrahieren und es als subjektiv und objektiv zugleich und also zugleich mit keinem dieser Prädikate zu setzen, so wird dies nicht verstattet, sondern durch die Entgegensetzung eines Objektiven wird es als ein Subjektives bestimmt und die absolute Entgegensetzung zum Thema und Prinzip der durch die Logik in Reduktion gefallenen Philosophie gemacht.

Nach diesem Prinzip fällt denn auch die Synthese aus. Sie ist mit einem populären Worte als eine Anwendung ausgedrückt, und auch in dieser dürftigen Gestalt, für welche von zwei absolut Entgegengesetzten zum Synthesieren nicht viel abfallen kann, stimmt sie damit nicht überein, daß das erste Thema der Philosophie ein Begreifliches sein soll; denn auch die geringe Synthese des Anwendens enthält einen Übergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie, schließt also ein sogenanntes Unbegreifliches in sich. Um sie synthesieren zu können, müßte Denken und Materie nicht absolut entgegengesetzt, sondern ursprünglich eins gesetzt werden, und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjekts und Objekts, der transzendentalen Anschauung, dem intellektuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieser vorhergehenden und einleitenden Exposition nicht alles angebracht, was aus dem *Grundriß der Logik* zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der absoluten Entgegensetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß postuliert außer der postulierten Materie und ihrer deduzierten Mannigfaltigkeit auch eine innere

Fähigkeit und Geschicklichkeit der Materie, gedacht zu werden, neben der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch etwas, das sich durchs Denken nicht zernichten läßt, das auch den Gewahrnehmungen der Pferde nicht fehle, – eine vom Denken unabhängige Form, mit welcher, weil sich *nach dem Gesetze der Natur* die Form nicht durch die Form zerstören läßt, sich die Form des Denkens *zu fügen hat*, außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-sich, einen absoluten vorstellbaren Stoff, der vom Vorstellenden unabhängig ist, aber in der Vorstellung auf die Form bezogen wird.[30] Dies Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck »Vorstellen«, den Bardili dafür gebraucht. Es ist nämlich behauptet worden, daß der *Grundriß der Logik* nichts als die *aufgewärmte Elementarphilosophie* sei. Es scheint nicht, daß man Reinhold die Absicht zugeschrieben habe, als ob er etwa die im philosophischen Publikum nicht mehr gesuchte Elementarphilosophie in dieser kaum veränderten Form in die philosophische Welt hätte wieder einführen wollen, sondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwissenderweise eigentlich bei sich selbst in die Schule gegangen sei. Reinhold setzt dieser Ansicht der Sache folgende Beweisgründe in den *Beiträgen* entgegen: daß er *erstens*, statt seine Elementar-Philosophie im *Grundriß der Logik* zu suchen, – »Verwandtschaft mit dem Idealismus« in ihm gesehen, und zwar wegen des bitteren Spottes, womit Bardili der Reinholdischen Theorie bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philosophie darin geahnt habe;

– daß die Worte Vorstellung, Vorgestelltes und bloße Vorstellung usw. im *Grundriß* durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem sie von dem Verfasser der Elementarphilosophie gebraucht wurden, was er wohl am besten wissen müsse, durchaus entgegengesetzt sei;

---

30 Bardili, *Grundriß der ersten Logik*, S. 66, 67, 88, 99, 114 usf.

– durch die Behauptung, daß jener Grundriß auch nur in irgendeinem denkbaren Sinne Umarbeitung der Reinholdischen Elementarphilosophie [sei], tue der, der dies behauptete, augenscheinlich dar, daß er nicht verstanden habe, was er beurteilt.[31]

Auf den ersten Grund, den bitteren Spott, ist sich weiter nicht einzulassen. Die übrigen sind Behauptungen, deren Triftigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der *Theorie*[32] mit dem *Grundriß* sich ergeben wird.

Nach der *Theorie* gehört zum Vorstellen als innere Bedingung, wesentlicher Bestandteil der Vorstellung

a. ein Stoff der Vorstellung, das der Rezeptivität Gegebene, dessen Form die Mannigfaltigkeit ist;
b. eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, dessen Form die Einheit ist.[33]

In der *Logik*:

a. ein Denken, eine Tätigkeit, deren Grundcharakter Einheit,
b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist;
c. das Beziehen beider aufeinander heißt in der *Theorie* und in der *Logik* Vorstellen, nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens sagt. Form und Stoff, Denken und Materie sind in beiden gleicherweise für sich selbst bestehend.

Was noch die Materie betrifft, so ist

a. ein Teil derselben, in der *Theorie* und in der *Logik*, das *Ding-an-sich*, dort der Gegenstand selbst, insofern er nicht vorstellbar ist[34], – aber sowenig geleugnet werden kann als die vorstellbaren Gegenstände selbst[35], hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.
b. Der andere Teil des Objekts ist in der *Theorie* der be-

---

31 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. 128 f.
32 Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789
33 ebenda, S. 230, 255–285
34 ebenda, S. 244
35 ebenda, S. 433

kannte Stoff der Vorstellung[36], in der *Logik* die vom Denken unabhängige unvertilgbare[37] Form des Objekts, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, *sich fügen* muß.

Und über diese Zweiteiligkeit des Objekts – einmal einer fürs Denken absoluten Materiatur, mit welcher das Denken sich nicht *zu fügen*, sondern nichts anzufangen weiß, als sie zu zernichten, d. h. von ihr zu abstrahieren, das andere Mal einer Beschaffenheit, die dem Objekt wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geschickt macht, gedacht zu werden, mit der sich das Denken fügen muß, so gut es kann – soll sich das Denken in das Leben hineinstürzen.[38] In der Philosophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine solche absolute Dualität mit gebrochenem Halse an, – eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechseln kann, aber immer eine und ebendieselbe Unphilosophie gebiert. In dieser neu aufgelegten Theorie seiner eigenen Lehre findet Reinhold – nicht unähnlich jenem Manne, der zu seiner größten Zufriedenheit aus dem eigenen Keller unwissenderweise bewirtet wurde – alle Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gegangen, die philosophischen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt, so daß nunmehr der philosophische ewige Frieden in der allgemeingültigen Reduktion der Philosophie durch Logik unmittelbar eintreten kann.

Die neue Arbeit in diesem philosophischen Weinberg fängt Reinhold, wie sonst das politische Journal jedes seiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen sei, als er vorausgesagt habe: ›Anders, als er es im Anfange der Revolution ankündigte; anders, als er in der Mitte derselben ihren Fortgang zu befördern suchte, – anders, als er gegen das Ende derselben ihr Ziel erreicht

---

36 ebenda, S. 304
37 Bardili, *Grundriß* . . ., S. 82
38 ebenda, S. 69

glaubte; er fragt, ob er sich nicht zum vierten Mal täusche.«[39] – Sonst, wenn die Menge der Täuschungen die Berechnung der Wahrscheinlichkeit erleichtern kann und in Rücksicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann, so kann man aus den *Beiträgen* vor dieser, die keine wirkliche sein sollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

– nämlich nach S. 126 hat Reinhold den Zwischenstandpunkt zwischen der Fichteschen und Jacobischen Philosophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlassen müssen;

– er glaubte, wünschte usw. (S. 129), daß sich das Wesentliche der Bardilischen Philosophie auf das Wesentliche der Fichteschen und umgekehrt zurückführen lasse, und legte es allen Ernstes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealist sei. Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegenteil wurde Reinhold durch Bardilis Briefe (S. 130) gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;

– da der Versuch mit Bardili mißlungen war, legte er Fichte den *Grundriß* dringend ans Herz (S. 163), wobei er ausruft: »Welch ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk seines und Ihres (Bardilis) Buchstabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!« – Wie es ausgefallen ist, ist bekannt.

Endlich darf auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Ansichten nicht vergessen werden, daß es anders ist, als Reinhold dachte, wenn er in einem Teile der Schellingschen Philosophie das ganze System zu sehen glaubte und diese Philosophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logischen Reduktion der Philosophie ausfallen werde, darüber ist nicht leicht etwas vorauszusagen. Die Erfindung ist, um sich außerhalb der Philosophie zu halten und doch zu philosophieren, zu dienlich, als daß

---

39 Reinhold, *Beiträge*, 1. Heft, S. III–VI

sie nicht erwünscht sein sollte; nur führt sie ihr eigenes Gericht mit sich. Weil sie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgendeine wählen muß, so steht es in eines jeden Belieben, eine andere sich zu schaffen. So etwas heißt alsdann, durch ein neues System ein altes verdrängen, und muß so heißen, weil die Reflexionsform für das Wesen des Systems genommen werden muß; so hat auch Reinhold selbst in Bardilis Logik ein anderes System als in seiner Theorie sehen können.

Die *Begründungstendenz*, die darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine sich fixierende *Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie* ihre notwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der Bildung einnehmen, die sich auf Philosophie beziehen, aber eine feste Gestalt sich geben, ehe sie zur Philosophie selbst gelangen. Das Absolute in der Linie seiner Entwicklung, die es bis zur Vollendung seiner selbst produziert, muß zugleich auf jedem Punkte sich hemmen und sich in eine Gestalt organisieren, und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.

Wenn das Bedürfnis der Philosophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Absoluten, welches Inneres und Äußeres, Wesen und Erscheinung zugleich ist, getrennt, – das innere Wesen und die äußere Erscheinung besonders. Die äußere Erscheinung für sich wird zur absolut objektiven Totalität, zu der ins Unendliche zerstreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtlosen Zusammenhang mit dem Absoluten kundgibt, und man muß dem unwissenschaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß es vom Bedürfnis einer Totalität insofern [etwas] verspürt, als es das Empirische ins Unendliche hinaus auszubreiten strebt, obzwar eben dadurch notwendig am Ende der Stoff sehr dünne wird. Dieses Bemühen mit dem unendlichen objektiven Stoff bildet den entgegengesetzten Pol zu dem Pol

der Dichtigkeit, die im inneren Wesen zu bleiben strebt und aus der Kontraktion ihres gediegenen Stoffs nicht zur wissenschaftlichen Expansion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des Wesens, das es behandelt, durch unendliche Geschäftigkeit zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen, und wenn die Danaiden wegen des ewigen Auslaufens des Wassers nie zur Fülle gelangen, so jene Bemühungen dagegen nicht, indem sie durch das beständige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben; wenn sie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegossen wäre, so erhält die Geschäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche; feststehend auf dem Gemeinspruch, daß ins Innere der Natur kein erschaffener Geist dringt[40], gibt sie auf, Geist und ein Inneres zu erschaffen und das Tote zur Natur zu beleben. – Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verschmäht das Wasser, durch dessen Zutritt zu der Dichtigkeit sie sich zur Gestalt kristallisieren könnte; der gärende Drang, der aus der Naturnotwendigkeit, eine Gestalt zu produzieren, stammt, stößt ihre Möglichkeit zurück und löst die Natur in Geister auf, bildet sie zu gestaltlosen Gestalten, oder wenn die Reflexion überwiegend ist über die Phantasie, entsteht echter Skeptizismus.

Einen falschen Mittelpunkt zwischen beiden bildet eine Popular- und Formularphilosophie, welche beide nicht gefaßt hat und darum es ihnen so zu Dank machen zu können glaubt, daß das Prinzip einer jeden in seinem Wesen bliebe und durch eine Modifikation beide sich ineinanderschmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in sich, sondern in einer oberflächlichen Modifikation und nachbarlichen Vereinigung entschwindet ihr das Wesen beider, und sie ist beiden sowie der Philosophie fremd. Sie hat vom Pole der Zerstreuung das Prinzip der Entgegensetzung, aber die Entgegengesetzten

---

40 vgl. Albrecht von Haller, »Die Falschheit der menschlichen Tugenden«, in: *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern 1732

sollen nicht bloße Erscheinungen und Begriffe ins Unendliche, sondern eins derselben auch ein Unendliches und Unbegreifliches sein; somit sollte das Bedürfnis des Schwärmers nach einem Übersinnlichen befriedigt werden. Aber das Prinzip der Zerstreuung verschmäht das Übersinnliche, wie das Prinzip der Schwärmerei die Entgegensetzung des Übersinnlichen und irgendein Bestehen eines Beschränkten neben demselben verschmäht. Ebenso wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphilosophie ihrem Prinzip der absoluten Nichtidentität eines Endlichen und Unendlichen gibt, von der Philosophie verworfen, welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt und durch die sie beide in sich verschlingende und beide gleich mütterlich setzende Vernunft nach dem Bewußtsein dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt.

REZENSIONEN AUS DER ERLANGER LITERATUR-ZEITUNG

[Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen Philosophie][1]

Anfangsgründe der spekulativen Philosophie
Versuch eines Lehrbuchs von Fried. Bouterwek
Göttingen, bei Dietrich 1800. S. 242. (18 Gr.)

Ein allgemeiner Begriff von den vorliegenden *Anfangsgründen* wird sich am besten nach der Vorlegung des Inhalts ergeben und rechtfertigen. Die Verhandlungen über eine Lehre, welche man auch bekenne oder bezweifle oder verwerfe, meint der Herr Verfasser in der *Vorrede*, können füglich *mit Anstand* und *in Frieden* geführt werden. – In Rücksicht auf jenen sieht man aus dem Schluß der Vorrede, daß der Verfasser ihm einen weiten Umfang gibt; was diesen betrifft, so wird Rezensent nicht ohne Unfrieden mit diesen *Anfangsgründen* verhandeln können.

Die äußere Form dieses Lehrbuchs bestimmt der Verfasser in der Vorrede dahin, daß es *einmal ein Lehrbuch ganz und gar nach skeptischer Methode* sein soll. Im ganzen Gange der Entwicklung nimmt der Verfasser vorzüglich Bedacht darauf, immer nur so weit zu gehen, als der Skeptiker geschehen lassen könne, – bis endlich der Skeptizismus in § 384 förmlich widerlegt wird. Der Verfasser ist diesem Vorsatz teils nicht getreu, teils getreu geblieben, – nicht getreu insofern, als er auf den Grund, daß Zweifeln selbst ein Denken sei, das ganze System der Denkgesetze, als Logik, wie nicht minder das ganze System der transzendentalen Vorstellungsgesetze (d. h. die Kantische *Kritik der Vernunft* im Auszug) erbaut, da doch der konsequente Skeptiker überhaupt den Begriff eines Gesetzes leugnet, – getreu insofern, als der Verfasser das Ganze überhaupt inner-

---

1 in: *Erlanger Literatur-Zeitung*, Jg. 1801, Nr. 181 und 182 (15. und 16. September), Sp. 1441 ff.

halb der Sphäre einer Magerheit hält, mit welcher der Skeptiker sich abzugeben gar nicht der Mühe wert halten kann; – allerdings die kräftigste Manier, ihn abzutreiben. Warum hat doch der Verfasser nicht sogleich mit jener späten Widerlegung des Skeptikers angefangen? So konnte das mehrere hundert Paragraphen durchgehende, problematische und provisorische Philosophieren, wie es der Verfasser nennt, erspart werden; man begreift die Notwendigkeit und damit den relativen Wert provisorischer Regierungen, provisorischer Entscheidungen bei Gerichten usw., aber welchen Sinn hätte denn ein provisorisches Philosophieren? Mit jener Widerlegung des Skeptizismus § 430 konnte um so mehr angefangen werden, da, wenn der Skeptiker die eine Seite des Dilemmas, das ihm vorgelegt ist, ergreift, erklärt wird, daß *wir weiter nichts können, als ihn vom ersten Worte an, das er spricht, sich selbst widersprechen zu lassen*; – oder, wenn er die andere Seite aufnimmt, so wird er gefragt, *wie der Begriff der Realität auch nur skeptisch in den Verstand komme,* und dann auf eine Argumentation verwiesen, in welcher behauptet wird, daß auch den Begriffen und Vorstellungen ein Dasein zugrunde liege; dies Dasein der Vorstellungen und Begriffe aber, das der Skeptiker nicht bezweifle, denken wir nur als ein uneigentliches Dasein, und *unbezweifelbar* mit dem Begriffe des Daseins etwas, das Prinzip der Vorstellungen und *Grund ihrer Möglichkeit sei, eine Realität, die der Verstand voraussetzen müsse.* – Diese Widerlegung besteht in nichts anderem als in der positiven Behauptung dessen, was der Skeptiker negiert, – wenn sie gründlicher genommen wird, in der Einsicht, daß der Skeptizismus eigentlich unwiderlegbar ist. Es hinderte nichts, mit jener sogenannten Widerlegung, die zu einer absoluten Voraussetzung sich flüchtet, oder mit dieser Einsicht die ganze spekulative Philosophie anzufangen, alle Rücksicht auf den Skeptiker beiseite zu legen und gleich, statt provisorisch, apodiktisch zu philosophieren. In diesem provisorischen Philosophieren, das kein Philosophieren ist, besteht die

sogenannte skeptische Methode, die § 22 sehr pathetisch angepriesen, wie es Herr Bouterwek nennt, praktisch verdeutlicht wird: »laß *weder* Stolz *noch* Bewunderung *noch* irgendeine andere Leidenschaft in deiner Seele irgendeinem Grundsatze das Wort reden! – Wenn du jeden Satz, den dir ein anderer als wahr anzuerkennen zumutet, zum Anfange als *vielleicht irrig* denkst, dann bist du im Zustande der reinen Skepsis, und nur in diesem Zustande bist du sicher, den Gesichtspunkt der reinen Wahrheit nicht zu verfehlen!« S. 12 wird gesagt, daß wir mit Recht gegen bestrittene Systeme um so mißtrauischer seien, je mehr sie von seltenen Talenten ihrer Urheber zeugen und *dessen ungeachtet nicht alle* guten Köpfe auf ihre Seite gezogen haben. Einem Cento von Kantischen oder eigenen Formalitäten, der dem Skeptiker keine Blöße geben soll, wäre die Darstellung des Systems irgendeines seltenen Kopfes oder auch das noch mehr vorzuziehen gewesen, wovor der Verfasser S. 11 warnt, nämlich »auf den Skeptiker gar nicht zu achten und einem blinden, aber recht sehr konsequenten Dogmatismus anzuhangen«. Es gibt der konsequenten (sage, konsequenten) Dogmatismen eben nicht sehr viele, und einen solchen aufzustellen ist eine ganz andere Arbeit, als auf provisorische Art [zu] philosophieren.

Die Einleitung handelt in 60 Paragraphen I. von der Philosophie überhaupt, II. vom Verhältnisse der Philosophie zur Gelehrsamkeit, III. vom ersten und letzten Gegenstande alles philosophischen Denkens, IV. von der Einteilung der Philosophie, V. von der Methode des philosophischen Studiums; von dem Tone, in dem diese Einleitung geschrieben ist, mag der erste Paragraph ein Beispiel sein, er lautet so: »Unter den Wissenschaften, die von den hellsten und besten Köpfen jedes kultivierten Zeitalters des Studiums wert gefunden wurden, gibt es eine, die sich gewöhnlich Philosophie, im Deutschen zuweilen mit dem wunderlichen Namen der Weltweisheit nennt.« In III. wird gesagt, daß eine Wissenschaft, die alle Voraussetzungen verwirft und also durchaus

keinen Satz als Beweisgrund ohne Beweis an die Spitze ihrer nachfolgenden Sätze stellen dürfe, mit nichts anderem anfangen könne als mit einer Aufforderung an das denkende Wesen, sich als denkendes Wesen durch das Denken selbst anzuerkennen; – man gewinnt die Hoffnung, der Verfasser habe durch diese Forderung der intellektuellen Anschauung einen festen Punkt gewonnen, von welchem aus er das Bewußtsein konstruieren werde; allein, nachdem noch in § 39 bemerkt worden ist, daß im Anerkennen unserer selbst die Beziehung unserer selbst auf etwas *außer uns*, das wir *in uns* finden, sofern wir es erkennen, liege, so wird § 40 die Frage aufgeworfen: »*Mit welchem Satz sollen wir fortfahren* zu philosophieren, nachdem wir uns selbst überhaupt nur als denkend, *übrigens aber als durchaus unbekannt mit uns selbst gedacht haben*?« Da der Verfasser auf diese Frage keine Antwort hat und nicht weiß, wie er fortfahren soll, so fällt ihm § 41 die Methode ein, ›es sich so bequem zu machen, wie es die Philosophen lange genug gemacht haben, nämlich dann anzufangen, eine Reihe von sogenannten Seelenkräften aufzuzählen‹; aber, fragt er, was uns denn zu dieser Aufzählung *berechtige*? Wenn man dann *noch dazu* finde, daß das Verzeichnis in jeder Schule anders ausfalle, daß der Streit über die Wirkungen dieser Kräfte oft ein leerer Wortstreit sei, zu dem nur die Unbestimmtheit und die Verschiedenheit *der Sprachen* Veranlassung gegeben hat, so werden wir *mit Grunde* mißtrauisch gegen alle solche Verzeichnisse; nachdem zum Überflusse ebendasselbe § 42 gesagt und bemerkt worden ist, daß auch der vorausgesetzte Einteilungsgrund erst nach Voraussetzung der Abteilungen zu demonstrieren versucht werde und es bei einem solchen Verfahren unmöglich sei, irgendein System als Philosophie zu begründen, so wird doch mit irgendeinem System von Seelenkräften angefangen und versucht, wie weit man damit komme. So unbedeutend jene Gründe sind, so hätten sie doch hingereicht, sich die Psychologie vom Leibe zu halten; der Grund, warum denn doch mit ihr an-

gefangen wird, ist § 43 wörtlich so angegeben: »*Da indessen die philosophische Spekulation immer diesen Gang genommen hat, muß er wohl der natürlichste sein.*« – Auch sei es sowohl zum Verständnisse der berühmtesten Philosophien als zum Übergange von der populären zur philosophischen Vorstellungsart notwendig. – Nach diesem willkommenen Fund *eines psychologischen Eingangs in die Philosophie* werden sowohl eine *psychologische Einteilung* der Philosophie, § 44, als auch psychologische Voraussetzungen erlaubt, § 46, nach denen wir gewisse Richtungen der Aufmerksamkeit auf uns selbst von anderen unterscheiden, sofern diese Unterscheidungen (a) als *durch sich selbst gewiß*, (b) ebensowohl von *dem gemeinen Menschenverstande* behauptet, als (c) *von allen philosophierenden Schulen* gebilligt werden, § 48. Weil nun die Zweifel auch Gedanken sind und wir, auch wenn wir zweifeln, irgendeiner Regel folgen als einem notwendigen Verhältnis unserer Gedanken zueinander, so gewinnen wir durch die Absonderung dieses Verhältnisses den Begriff der Logik. »Wie (§ 49) aber das bloße Denken, das auch den Zweifel in sich schließt, von dem Wissen verschieden ist, das den Zweifel ausschließt, darüber sind auch noch nicht zwei philosophische Schulen einverstanden.« – Die problematische Wissenschaft der Begründung aller Teile des philosophischen Wissens [ist] die *Elementarlehre* oder *Metaphysik*. – Nach dieser psychologischen Einteilung, die ein Beispiel von der problematischen und skeptischen Methode des Verfassers ist, zerfallen diese Anfangsgründe spekulativer Philosophie in drei Hauptteile, mit vielen höchst methodischen Unterabteilungen. Wir werden von den zwei ersten Teilen nur wenige Proben geben und uns vorzüglich an den dritten halten.

In der *propädeutischen Psychologie* werden, nach Abweisung der Behauptung eines Seelendings, als Grundbedingungen des Begriffs der Selbstbeobachtung die gewöhnlichen drei Begriffe Subjekt, Objekt und Vorstellung angegeben; provisorisch wird Sinnlichkeit und Vernunft nach der Selbstbeob-

achtung entgegengesetzt, beide psychologisch abgehandelt und das Gewöhnliche von oberen und unteren Seelenkräften beigebracht; dadurch, daß alles nur provisorisch und wie es beobachtet wird, aufgestellt werden soll, hat sich der Verfasser von allen Forderungen einer Konstruktion dieser Mannigfaltigkeit der Vermögen befreit; es geht von einem zum anderen in folgenden Arten über, § 80. Da *wir uns ferner eines Vermögens bewußt sind*, verschwundene Eindrücke wieder zum Bewußtsein zu bringen, wenn es gleich damit nicht immer glückt, so bezeichnen wir es erstens mit dem Namen des Erinnerungsvermögens und *schließen* zweitens auf ein anderes Vermögen, in dem die Vorstellungen *gleichsam* ruhen, wenn sie aus dem Bewußtsein verschwunden sind, – Gedächtnis (das also das Vermögen des Erinnerungsvermögens ist, – nicht einmal der gemeine Unterschied zwischen Gedächtnis und Erinnerungsvermögen ist richtig angegeben), § 81. *Nahe verwandt* mit der Erinnerung, aber doch verschieden von ihr, ist die Einbildungskraft usf. Aus § 92 sieht man schon vorläufig, was man von der Logik zu erwarten hat; »die Frage: *woher* die Gesetze oder notwendigen Bedingungen des Denkens? bleibt hier (in der Psychologie) noch unbeantwortet. *Sie möchte auch wohl immer unbeantwortet bleiben.*«

In der *Logik* ist die Unterscheidung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen durch folgende Rechtfertigung zugrunde gelegt. § 135 b. ›In den meisten Schulen sehe man die Begriffe als Produkte des Verstandes in der engeren Bedeutung, die Sätze als Produkte der Urteilskraft und die Schlüsse als Produkte der Vernunft in engerer Bedeutung an; da wir aber auf dem Wege *unserer Spekulation* die Vernunft nur als das Denkprinzip überhaupt kennengelernt (der Verfasser verweist hier auf einen Paragraphen der Psychologie und vermag also jenes psychologische Provisieren wirklich für Spekulation anzusehen), ein besonderes Vermögen der Urteilskraft aber anzunehmen noch keine Veranlassung gefunden haben, so halten wir uns fürs erste nur an den Begriff der

Synthesis überhaupt; diesem gemäß *hängt es nur von uns ab, uns* der Begriffe, Sätze und Schlüsse, *so wie man sie im gemeinen Leben unterscheidet,* als *verschiedener Vorstellungen,* die nur durch die Synthesis möglich sind, *bewußt zu werden.*‹ S. 57 lernen wir, daß Sprache mit dem Verstande zusammenfalle; sowie wir diesen auf irgend etwas beziehen und dieses als ein von jenem Abgesondertes durch Merkmale anerkennen, bedürfen wir eine sinnliche Vorstellung, um den Begriff daran als an ein *zweites Merkmal* im Gedächtnis festzuknüpfen; dies Merkmal heißt *Wort.* S. 67 erfahren wir, daß in der Kantischen Schule die Verbindung der Begriffe zu Sätzen die reine Synthesis oder Synthesis a priori heiße. – Nach § 182, S. 88, ist die Bedingung eines Satzes, daß zwei Begriffe durch einen dritten Begriff aufeinander bezogen werden; dieser dritte Begriff sei das, was die Logiker Kopula nennen, und bedeute das Denken selbst; – aber eben weil die Kopula das Denken selbst als Tätigkeit bedeutet, so ist sie kein Begriff im Satze selbst; wie sie vorhanden ist, insofern über sie reflektiert, insofern sie also zum Begriff gemacht wird, ist sie nicht im Satze vorhanden, die Beziehung im Satze geschieht nicht durch einen dritten Begriff, dies ist der Schluß. – Reich an solchen Unbestimmtheiten oder an solchen tiefen Aufschlüssen wie der obige über die Sprache laufen die Definitionen der mancherlei Arten von Begriffen, Sätzen und Schlüssen nach den meist gewöhnlichen Kantischen Momenten durch die Logik mit einem sehr methodischen Aussehen von Abteilungen fort.

Der dritte Teil. Die *Elementarphilosophie* wird nach einer Einleitung mit einer Zweifelslehre angefangen, welche, da sie den Skeptizismus nicht vom höchsten Standpunkte aus, der immer noch verschoben wird, konstruiert, formal und ohne wissenschaftliches Interesse ist. Man hofft, daß der zweite Teil der Elementarphilosophie, die Wissenslehre, nunmehr endlich an das Wissen selbst und an die Wahrheit gehen werde, aber man findet sich wieder betrogen; es wird »mit einer Theorie der allgemeinen Gesetze und menschli-

chen Vorstellungen angefangen, um sich mit dem Skeptiker fürs erste über den Umfang und das System dieser Gesetze zu vergleichen«; als Grund hiervon wird angegeben: *weil es unterdessen nichts schaden könne.* Diese transzendentale Theorie ist denn weiter nichts als die abgedroschenen Kantischen Expositionen des Raums und der Zeit und der Kategorien, die durch ihre unendlichen Wiederholungen in allen Lehrbüchern vollends ekelhaft geworden sind. Glaubt denn der Verfasser im Ernste, daß der Skeptiker sich diese transzendentalen Gesetze der Vorstellungen gefallen lasse? – In der Logik mußte man hoffen, daß von den Formen, die zur Einteilung der Begriffe und Sätze dienen, denn doch in der Elementarphilosophie eine transzendentale Deduktion gegeben werden würde; aber der Verfasser nimmt alles gerade auf, wie es bei Kant gefunden wird, und glaubt, man müsse die vom Urheber der Vernunftkritik aufgestellte Kategorientafel für vollständig gelten lassen, *solange man nichts* mit Grund gegen die behauptete Vollständigkeit *erinnern kann.* Er schreibt übrigens »der Behauptung dieser Vollständigkeit nur den Wert *psychologischer* Wahrheit zu, solange nicht die Unterscheidung sowohl des Mathematischen und Dynamischen in unserem Wissen, als des Subjektiven und Objektiven zur völligen Befriedigung der Vernunft erklärt ist«. Warum hat denn also der Verfasser nicht die Kategorien, so wie die ganze Logik, erst *nach* dieser durch Vernunft begründeten Unterscheidung abgehandelt, wodurch er sich die Möglichkeit, jene zu deduzieren, bereitet hätte? Doch im folgenden Paragraphen hören wir, daß ›zum Glück an dem Ausgange des Streites über die Vollständigkeit und Gründlichkeit der Kantischen Kategorientafel *so viel nicht gelegen sei*; da der Verstand doch damit nie ein Objekt erkenne, so *mögen* der Kategorien *immer mehr oder weniger sein*‹. Es ist zu glauben, daß auch den meisten Kantianern im Grunde des Herzens an ein paar Kategorien mehr oder weniger nichts gelegen ist, aber so offen ist's nicht leicht eingestanden worden. Da der Verfasser einmal zu dem guten Gefühl ge-

kommen ist, daß an ein paar Kategorien mehr oder weniger der Sache der Philosophie nichts gelegen ist, wie wir durch sie die Objekte doch nicht, wie sie sind, erkennen, also nicht zur Wahrheit durch sie kommen, – wofür hat der Verfasser [dann] eine solche propädeutische Psychologie, eine solche Reihe formeller logischer Definitionen, an denen noch weniger gelegen ist, aufstellen mögen? Es ist kein Grund abzusehen, als daß das bessere Gefühl, dem es mit allen diesen Gleichgültigkeiten nicht Ernst ist, sich durch die hergebrachte Sitte hat übermeistern lassen. Wenn der Verfasser vollends (in III. Von der transzendentalen Verbindung der Vernunft und der Sinnlichkeit) die kritische Philosophie als ein System der transzendentalen *Vorstellungen*, d. i. als einen leeren »Formalismus« bestimmt erkennt, so mußte der Verfasser um so mehr die Trivialitäten der Logik und die Leerheit dessen, was er transzendentales Wissen nennt, auf der Seite liegen lassen, wenn er ihm nicht durch eine Konstruktion vom obersten Standpunkt aus eine reelle Bedeutung verschaffen konnte. – In § 416 kommen in der Apodiktik diese Anfangsgründe der Philosophie auf ein Prinzip der Philosophie, von welchem wir Rechenschaft zu geben haben. Nach § 420 werden wir in das Dilemma befangen, ›*entweder* dem Begriffe der Realität, sofern er ursprünglich etwas anderes als die Vernunft selbst bedeuten soll, alle Bedeutung abzusprechen und die reine Vernunft allein für die wahre Realität, die sinnlichen Vorstellungen aber für mittelbare Produkte der reinen Vernunft zu halten; – *oder* wir müssen ein Realprinzip behaupten, das, von der Vernunft so verschieden als von der Sinnlichkeit, beiden *zum Grunde* liegt‹; – der Verfasser hatte hier teils den Kantischen Vernunftbegriff vor Augen, nach welchem die reine Vernunft der Sinnlichkeit absolut entgegengesetzt wird, teils aber vermengt er wieder die Vernunft im idealistischen Sinne mit jener formellen reinen Vernunft. Im Kantischen Systeme, wie es nämlich gewöhnlich genommen wird, sind die sinnlichen Vorstellungen nicht Produkte der Vernunft; werden sie aber

als solche gesetzt, so hat ja der Begriff der Realität auch für die Produkte der Vernunft Bedeutung, und zwar die höchste. Im nächsten Paragraphen setzt der Verfasser der ersten Seite des Dilemma, der Selbstproduktion der Vernunft im idealistischen Systeme, nach welchem die Vernunft das Bewußtsein und die Objektivität schafft, entgegen, daß ›damit das Bewußtsein *übersprungen* werde, denn *im Bewußtsein selbst* verhalte sich alles *umgekehrt*, und das erkennende Subjekt *findet* sich *nur* in der *Beziehung* auf Objekte, *aber nicht* als Produzenten derselben‹. Was ist gegen einen solchen Grund zu machen? Des Verfassers Realprinzip fällt danach aus, es ist *Subjekt und Objekt in ursprünglicher Entgegensetzung.* Da die Sache so beschaffen ist, so zweifelt Rezensent, ob der Verfasser ihn verstehen wird, wenn er sagt, daß ganz allein darum philosophiert wird, um die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts und die Widersprüche, in die sich die Erkenntnis [verliert,] wenn sie dieselbe so aufnimmt, wie sie im Bewußtsein *gefunden* wird, aufzuheben; diese Auflösung wird allerdings in ein *ursprüngliches* Entgegensetzen eines Subjekts und Objekts gesetzt, *aber so*, daß es durch ein ursprüngliches Identischsein beider bedingt ist. Meint der Verfasser, daß durch diese Identität der Idealismus das Bewußtsein überspringe, so dient zur Antwort, daß diese Identität allerdings im Bewußtsein und das Bewußtsein selbst ist, aber bewußtlos vorhanden, als Vernunft, die sich nur im Philosophieren selbst erkennt. Mit seiner ursprünglichen Entgegensetzung der Urteilskraft als Realprinzip findet nun der Verfasser alle Rätsel der Psychologie und der Logik gelöst; in der Logik hätte es unerklärt und unentschieden bleiben müssen, ob denn die Begriffe, Sätze Realität haben, die Logik konnte das Objekt, worauf sich die Vorstellungen usw. bezogen, nicht erklären; durch das Realprinzip ist nunmehr alles real gesetzt, die Gedanken sind ein Wissen, das Denken an sich setzte das Objekt voraus, das Realprinzip spricht erst kurz und gut den Objekten absolute Realität zu. Man kann auf die gute Meinung geraten, in dem

Realprinzip des Verfassers sei wirklich die absolute Identität des Subjekts und Objekts enthalten, wenn, wie oben angeführt, das Realprinzip der Sinnlichkeit und der Vernunft zum Grunde liegen soll, wenn ferner § 429 das absolute Realurteil als Selbstbehauptung des Subjekts mit einem entgegengesetzten Objekt *in einer Realität* ausgedrückt wird; allein es erhellt bald, daß diese eine Realität nur eine *gleiche* Realität, d. i. ein Begriff oder ein Substrat, nicht eine lebendige Identität beider ist. Schon zu Anfang dieser Anfangsgründe dieser spekulativen Philosophie sahen wir, daß der Verfasser, nachdem er das Sich-selbst-Denken als Anfangspunkt der Philosophie von der Weise des Idealismus aufgenommen, nun *nicht wußte, mit was er fortmachen sollte,* und also zum natürlichen Wege der Psychologie und Logik eine Zuflucht nahm, – Wege, die verschmäht werden mußten, wenn das Realprinzip die absolute Identität ist; vollends wird man aufgeklärt, wenn neben jenes Realprinzip ein absolutes Idealprinzip von § 431 an gestellt wird, *weil* (*und doch* sollte das Realprinzip *der Vernunft* und der Sinnlichkeit zugrunde liegen) die *subjektive Möglichkeit der Begriffe* auch zum Räsonieren gehöre und durch jenes Realprinzip nicht *erklärt* sei, – sofern sie auf der reinen Abstraktion beruhe, und nach § 434 *ist es unmöglich* nicht nur, die Realität aus der Vernunft oder die Vernunft aus der Realität, *sondern auch beides für absolut eins und dasselbe zu erklären.*

Noch einmal steigt bei § 438 die Hoffnung auf, daß der Verfasser endlich sich aus dem Dualismus herausfinden werde; es ist hier von der *Idee* des Absoluten die Rede; *dieser höchste aller Begriffe bedeute sowohl das Realprinzip als das Idealprinzip.* Wenn der Verfasser sich verdeutlicht hätte, was er damit sagte, so konnte er ein paar Paragraphen vorher es nicht für unmöglich erklären, das Ideal- und Realprinzip als eins zu setzen; was bedeutet denn diese gedoppelte Bedeutung des Absoluten? wie kann das Absolute beides bedeuten, wenn es nicht Real- und Idealprinzip zu-

gleich ist und wenn eben dadurch nicht beide *eins und dasselbe* sind? Hat der Verfasser vergessen, daß der § 410 den Kantianern vorwarf, daß sie das Absolute zu einer *bloßen Idee* machen? Warum richtet er nicht die Frage an sich, die er § 430 an den Skeptiker richtet: wie kommt die Idee des Absoluten als desjenigen, das sowohl Ideal- als Realprinzip bedeutet, auch nur skeptisch in den Verstand? – Das Absolute dient aber dem Verfasser zu weiter nichts, als zu bemerken, daß wir durch *den Begriff* desselben, *in seiner Bedeutung als Realprinzip,* ein objektives, ein geschlossenes Ganzes oder Totales denken und daß er in seiner Bedeutung *als Idealprinzip* der Begriff des transzendental Unendlichen und dadurch auch des unendlichen Zweifels im Denken als in einer nie geschlossenen Reihe von Begriffen sei.

Wenn Kant die gemeine Definition, daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe, in die, daß er aus Vernunft und Sinnlichkeit bestehe, übersetzt hat, so ist nicht viel gebessert worden, aber beides gibt den Gegensatz doch sehr klar; Herrn Bouterweks Übersetzung in ein Ideal- und in ein Realprinzip verwirrt die Sache hingegen nur mehr; sein Realprinzip setzt schon neben das Objekt ein Subjekt, das § 432 ›räsonieren, nur nicht *an sich denken* kann, ob denn gleich freilich die Schulen beides für eines nehmen‹. Neben der Vernunft, als dem Idealprinzip, und neben dem Realprinzip hat Herr Bouterwek denn doch auch noch die Sinnlichkeit besonders nötig, denn so, wie das Realprinzip der Vernunft so schlecht zum Grunde liegt, daß man noch eine Vernunft außer dem Realprinzip braucht, so wird es wohl auch der Sinnlichkeit nicht besser zum Grunde liegen; man findet erst weiter unten darüber Aufschluß. Der letzte Abschnitt dieser transzendentalen Philosophie – von der transzendentalen Resignation, der damit anfängt, daß *wir mit allem Philosophieren* uns nicht über den spekulativen Gegensatz des Ideal- und Realprinzips erheben können – führt die Rätsel auf, die nach allem Philosophieren noch übrigbleiben; a) das Bewußtsein ist sich selbst ein unauflösliches Rätsel; b) *die Mehrheit und*

Mannigfaltigkeit der sinnlichen Vorstellungen ist weder durch das Ideal- noch *Realprinzip* erklärt; letzteres gibt nichts als nur das *Objekt überhaupt*, nicht *dieses* oder *jenes* Objekt, § 446. Ersteres, § 447, ist das Ich im Denken, als *einfach* im Gegensatze mit der Mannigfaltigkeit; wir brauchen also zur Erklärung derselben die *Sinnlichkeit*, § 448. c) § 451 bleibt in Ansehung der Form des Erkennens und der Kantischen Vorstellungsgesetze nichts übrig, als sie überhaupt auf sich beruhen zu lassen. – Bei dieser Unmöglichkeit einer transzendentalen Befriedigung der Vernunft ist die absolute Wahrheit nur *eine Idee*, und (§ 453) »im Bewußtsein der Unmöglichkeit, sie realisiert *zu finden, behelfen wir uns denn empirisch* mit dem Begriffe *der empirischen* oder *psychologischen* Wahrheit, die wir – als eine Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihren Gegenständen denken!!« *Satis superque.* – Am Ende folgen noch die Kantischen Abfertigungen der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie; bei der Idee von Gott, § 462, erkennt Herr Bouterwek wieder nur das *Antinomische* des *Bestehens* des Gegensatzes zwischen Realität und Idealität und des *Vernichtens* desselben durch den reinen Gedanken; nicht, daß die Synthese des Alles und des Nichts die absolute Realität sein muß.

Das höchste dieser Philosophie ist das Bewußtsein; in diesem findet man, man weiß nicht warum, ein Ideal- und Realprinzip, eine Sinnlichkeit und noch eine große Menge anderer Dinge. Dieses Bewußtsein ist genau ebendasselbe Substrat für alles, wie es ehedem das Seelending war; der Unterschied ist rein formell, und die Philosophie hat ihn für gar nichts zu achten.

Es erhellt aus allem bisherigen, daß der Verfasser bei dem Bedürfnis, ein Lehrbuch der spekulativen Philosophie zu haben, das Haltungslose der – besonders Kantischen – Materialien sehr gut erkannte, aber in Rücksicht aufs Prinzip der Philosophie nicht über das Prinzip des Kantischen Systems, nicht über die *Idee* des Absoluten zum Absoluten

selbst – Sein oder Tätigkeit, diese Formen werden auf dem höchsten Standpunkt der Spekulation selbst gleichgültig – durchgedrungen ist, in Rücksicht auf die Materialien sie, weil der höchste Standpunkt nicht erreicht ist, nicht konstruieren konnte, sondern ihre Blöße mit dem Behelf bedeckte, daß der Skeptiker gegen sie in dieser Dürftigkeit nichts werde einzuwenden haben, und bei dem wenigen Interesse, das an ihnen zu nehmen war, es mit den Definitionen weder in Rücksicht der richtigen Unterscheidungen, noch weniger der Tiefe genau genommen hat. Die mancherlei aufgenommenen Materialien machen das Ganze zu einem Gemische aus sehr heterogenen Elementen, aus empirischer Psychologie, gewöhnlicher Logik, Skeptizismus, Kantischem Kritizismus, auch transzendentalem Idealismus. Der letztere gibt nämlich zuweilen die Anfänge der Abschnitte her; der skeptischen Methode wegen will der Verfasser nicht mit Definitionen anfangen, sondern der Begriff des zu Definierenden soll sich – nach der Forderung des Idealismus – durch selbsttätiges Denken und durch die Aufmerksamkeit darauf selbst erzeugen; allein es bleibt denn auch bei dieser Aufforderung, und es folgt nicht, wie zu erwarten wäre, eine Konstruktion der Tätigkeiten in ihrer Notwendigkeit, sondern es geht an ein analytisches Definieren und Erzählen dessen, was sich, wie Kant und andere versichern, im Bewußtsein findet, wie wir oben bei den Kategorien sahen, daß sie so aufgenommen werden, weil sie Kant in dieser Anzahl hat; ebenso ist's mit dem übrigen. Originell wird ein solcher Eklektizismus schon durch sich selbst, da der Faden, an dem die Teile der fremdartigen Systeme fortlaufen, willkürlich ist und der Reflexionsformen, in welchen die höchsten Gegensätze des Dualismus aufgestellt werden können, unendliche sind. – Die Angst vor der Vernunft und der Philosophie legitimiert sich damit, daß die Realität der Erkenntnisse vorher recht begründet werden müsse, ehe man philosophiere; sie nennt sich, wie bei Reinhold, reine Liebe und Glaube an Wahrheit, oder Scheu vor Dogmatismus, kritisches Philosophieren, skep-

tische Methode; weil nicht philosophiert und doch etwas Philosophisches getan werden soll, so ist in unseren Zeiten die Erfindung eines provisorischen Philosophierens gemacht und die Geschichte der Philosophie mit diesem neuen Phänomen bereichert worden.

[Zwei Schriften Werneburgs][1]

I. *Kurze wissenschaftliche Darlegung der Unhaltbarkeit* [*und Grundlosigkeit*] *sowohl des transzend*[*ental-*] *ideal*[*istischen*] *Systems von Fichte, als auch des Systems der eitlen Genußlehre* [seiner *Gegenfüßler*] *und des kritischen Systems* von J. Fr. C. Werneburg, 1800. S. 27. 8.

II. *Versuchte, kurze, faßliche Vorschilderung der Allwissenschaftslehre* oder alleinigen sogenannten Philosophie und faßlichere Darstellung der Grundlosigkeit beider extrematischen Systeme des Idealismus und des Dogmatismus usw. von J. Fr. C. Werneburg. Verlagshandlung für die neueste Literatur 1060 (1800). S. 70. 8.

Der zweiten Schrift ist außer dem hier abgekürzten Titel noch zum Überflusse ein anderer, weitläufigerer beigegeben; und die angegebenen Seitenzahlen sind auch nach dem Taunsystem[2] zu verstehen. – Eben diese triste Subjektivität spricht in dem Inhalt der beiden Broschüren, die zu keiner objektiven Darstellung, sowenig als zu wissenschaftlichen Ansichten gelangt, sondern sich in allgemeinen Deklamationen eines und ebendesselben Inhalts und tief sein sollenden Andeutungen und in einer keinen Faden findenden Verworrenheit herumtreibt, die zugleich sehr große Prätentionen macht. In der Vorrede von Nr. I sagt der Verfasser, daß:

---

1 in: *Erlanger Literatur-Zeitung*, Anzeigenblatt, Jg. 1802, Nr. 14 (9. April), Sp. 105 ff.

2 Laut Werneburg das »einzig vollkommene Zahlensystem, in welchem jede höhere Einheit aus taun (zwölf) nächst niederen Einheiten besteht«, also das Duodezimalsystem, dessen allgemeine Einführung er propagierte.

die *mehresten* der geteilten philosophischen Parteien hoffen *insgesamt* auf einen Mann, der nicht bloß gründliche Philosophie besitze, sondern auch philosophische Mathematik damit vereinige – und als Schiedsrichter auftrete; er (W.) erkühne sich jetzt, beiden Teilen nach seinen Kräften unparteiisch ihre Irrtümer zu zeigen; er fühle dabei mehr als zu sehr die Wichtigkeit und Last eines solchen eigenmächtigerweise übernommenen Amtes, und bloß die Hoffnung, daß usw.

In I. nimmt der Verfasser, indem er die Grundlosigkeit des Fichteschen Systems beweisen will, auf die *Wissenschaftslehre*, und dabei auf seinen (W.s) Freund, Heusinger, der ihn (W.) mit seiner Schrift gegen Fichte[3] sehr geschmerzt hat, in II. auf die Darstellung der *Wissenschaftslehre* im *Philosophischen Journal*[4] Rücksicht. Wir geben das Hauptprinzip des Verfassers S. 19 in seinen eigenen Worten und damit zugleich eine Probe von seinem Stil und Manier: »Der Philosoph kann und soll beziehungsweise rücksichtlich (jedoch schlechterdings nicht absolut, unbedingt) abstrahieren, d. i. abstehen und absehen von etwas; das heißt, er soll das in der Vernehmung und Erfahrung, im Bewußtsein *Urvereinte* durch Freiheit und Notwendigkeit des Vernehmens und Denkens urteilen, trennen. Und er kann und soll *hinwiederum* nach und während der Abstraktion (Abstehung und Absehung) auf das *Urgeteilte* durch Freiheit und Notwendigkeit des Vernehmens *urvereinen*, verbünden. In der Vernehmung und Erfahrung sind *das Ding* (*das Du*), das Urnotwendige, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein soll und ist, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und *die Intelligenz*, *der Geist* (das Ich), das *Urfreie*, dasjenige, welches erkennen soll, *unzertrennlich* verbunden, d. i. diese beiden Urteile, Urgeteilten sind in ein Ganzes nicht bloß vereint, sondern urvereint.« Das Verfah-

3 Johann Heinrich Gottlieb Heusinger, *Über das idealistisch-atheistische System des Herrn Professor Fichte in Jena*, Dresden und Gotha 1799

4 *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, Bd. I, S. 417 ff.

ren, das wähnt, von dem Du, ist Idealismus, – das wähnt, von dem Ich gänzlich abstrahiert zu haben, Dogmatismus; das Verfahren, welches keine solche Verletzung an dem Heiligtume, dem Urvereinten, begehe, sei Naturalismus; das Urvereinte nennt der Verfasser Ich-Du. – Außer der obigen Stelle, worin der Hauptgedanke des Verfassers ausgedrückt ist, ist das übrige der beiden Schriften ein eintöniges, hypochondrisches, apostrophierendes Entgegensetzen des Idealismus und Dogmatismus, wiederkehrendes Deklamieren usw., worüber weiter nichts gesagt werden kann und in welchem Rezensent nur noch auf *eine* lichte Stelle S. 41 gefallen ist: »Seine wahre Würde findet und erkennt der Mensch als Vernunftwesen nun erst, indem er sich gleichsam für den Spiegel anerkennt, in welchem sich das Unendliche erst erkennt und erkennen kann ... Er ist das Organ, wodurch die unendliche Synthesis sich ihrer erst selbst bewußt wird und sich selbst anschaut.« – Der Grundidee des Verfassers kann nicht abgesprochen werden, daß in ihr die Idee der Philosophie ausgedrückt sein könnte; aber ob dies wahrhaft so ist, ist nur erkennbar, so wie sie nur Wert und Verdienst hat, wenn sie wissenschaftlich gemacht ist.

[Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs][1]

Versuch einer gemeinfaßlichen Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens als Grundlage zu einem künftigen System der Philosophie des Rechts.
Von K. Fr. Wilh. Gerstäcker, Rechtskons. zu Leipzig
Breslau bei Aug. Schall 1801. S. 170. 8. (14 Gr.)

Der Verfasser hat sich eine schwere Aufgabe gemacht, die Deduktion aus den höchsten Gründen des Wissens mit Ge-

1 in: *Erlanger Literatur-Zeitung*, Kritikenblatt, Jg. 1802, Nr. 35 (28. April), S. 276 ff.

meinfaßlichkeit zu vereinigen; was bei einem solchen Versuch gewöhnlich der Fall ist, daß die Gemeinfaßlichkeit über die Höhe der Gründe die Oberhand gewinnt, findet sich auch in diesem Versuch.

Die *Einleitung* enthält tief sein sollende Unterscheidungen von *Metaphysik* und *Physik* des Rechts; die *Metaphysik* sondere die Idee Recht von den mit ihr so oft vertauschten Begriffen Moralität, Glückseligkeit und willkürlicher Gewalt (Recht des Stärkeren), sowie von allen besonderen empirischen Verhältnissen, an denen sie sich äußern könne, ab, entwickle mit Vollständigkeit die in ihr enthaltenen Merkmale, leite von diesen ein System reiner Vernunftgrundsätze über das Recht her usw. – Das Naturrecht (die *Physik* des Rechts) beziehe die von der Metaphysik aufgestellte Idee sowie das von ihr hergeleitete System reiner Vernunftprinzipien auf den ganzen Umkreis möglicher menschlicher Verhältnisse, welche darunter gehören und der Prüfung, ob und inwiefern sie durch das Rechtsgesetz bestimmt werden, bedürfen. – Dieses Trennen des rein formalen Rechtsbegriffs von seiner Realität verwandelt die Metaphysik des Rechts in einen bloßen Formalismus, der es nur mit einem leeren Begriff und seiner Analyse zu tun hätte, die Physik des Rechts aber in ein Subsumieren der möglichen menschlichen Verhältnisse unter den in der vorigen sogenannten Metaphysik aufgestellten allgemeinen Begriff; aber diese möglichen menschlichen Verhältnisse, worauf der ihnen nicht einwohnende und besonders aufgestellte Begriff in der Physik erst angewendet wird, – wie kommt denn ein solches Verfahren zu ihnen anders als auf eine empirische Weise? denn im Begriff liegen sie nicht; und jener Begriff, was ist er anderes als das Produkt eines abstrahierenden Formalismus? – Diese ganze Unterscheidung der Wissenschaft des Rechts in Metaphysik und Physik drückt nichts aus als die gemeine Methode der Wissenschaften, die ihren Inhalt aus gemeiner Erfahrung, ihre Form aus der Reflexion nehmen; die letzten Gründe des Wissens, aus denen uns auf eine solche Weise das Recht

deduziert werden soll, können so wenig die letzten sein, daß sie überhaupt nicht zur Philosophie emporsteigen.
Der Verfasser teilt hierauf seine Abhandlung in drei Teile; *der erste* soll aus mannigfaltigen Äußerungen des gemeinen Menschenverstands über rechtliche Verhältnisse die Bestandteile des demselben vom Rechte dunkel vorschwebenden Begriffs auffassen und in einen Allgemeinbegriff vereinigen, – *der zweite* zu den höchsten Gründen des Wissens emporsteigen, auch aus diesen die Notwendigkeit (Realität) des Rechts, mithin zugleich den Umfang und die Merkmale seines Begriffes ableiten, so *der dritte* den in dieser Höhe gefundenen Begriff mit demjenigen, wovon die Untersuchung ausging, vergleichen und für jeden in den letzteren aufgenommenen Bestandteil den Beweis aus dem ersteren führen.
Was nun die Entwicklung des Rechtsbegriffs aus Urteilen des gemeinen Menschenverstands betrifft, so unterscheiden sich nach demselben die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes über das Recht von dem Wissen über dasselbe dadurch, daß jener in völliger Bewußtlosigkeit über die Idee (formale Grundsätze und Begriffe hat er wohl, aber im vorkommenden Fall machte er selbst unmittelbar die Einschränkungen seiner allgemeinen Begriffe, welche das Wissen schon enthalten muß) wie über den Zusammenhang der Totalität der rechtlichen Verhältnisse ist und nur im einzelnen Fall, nach dem Ganzen einer Anschauung, sein *Es ist recht oder unrecht* ausspricht. Die Urteile des gemeinen Menschenverstands über Recht und Unrecht können daher nicht anders als an einer Menge von Beispielen wirklicher Fälle dargestellt werden, einer Menge, die nicht unbestimmterweise zusammengerafft werden dürfte, sondern nach der Idee der Totalität in einem solchen Umfange ausgewählt werden müßte, daß der Umfang der rechtlichen Verhältnisse in ihnen erschöpft würde, was schon an und für sich unmöglich ist und auch darum, weil der gemeine Menschenverstand eben darum gemeiner Menschenverstand ist, daß er in seinen

lebendigen Urteilen nicht abstrahiert und kein reines Urteil über das Rechtliche fällt, sondern die Rücksicht des Sittlichen einmischt. G. hat diesen Weg nicht gewählt, sondern dem gemeinen Menschenverstande den allgemeinen Begriff seines rechtlichen Urteilens abzuhören gesucht, was denn nichts anderes heißt, als daß er das Urteilen des gemeinen Menschenverstandes eigentlich gar nicht zum Worte kommen läßt, sondern im Aufnehmen desselben es sogleich erklärt, d. h. nichts als die eigenen Begriffe vorträgt; so ist z. B. als ein Urteilen des gemeinen Menschenverstandes vorgetragen: daß eine Handlung, wodurch in die freie Tätigkeitssphäre eines Menschen gewaltsam eingewirkt wird, für rechtswidrig gehalten werde, müsse ihr Urheber dieses gewaltsame Zusammentreffen seiner Tat mit der äußeren Freiheit des Beschränkten gewußt oder sich doch darum zu bekümmern die Verbindlichkeit gehabt haben usw.

Der *zweite Abschnitt,* S. 25, der die Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens enthält, gibt gleich über den Begriff wissenschaftlicher Deduktion sonderbare Vorstellungen; der Verfasser sagt S. 26: Hätte der Rechtsbegriff sein Objekt in der Anschauung, so *brauchte* man ihn nur mit *dieser zusammenzuhalten,* um von seiner Wahrheit überzeugt zu werden, wie *dies der Fall mit den Begriffen* und *Sätzen der »reinen Mathematik und empirischen Naturwissenschaft ist.* Die *Richtigkeit oder Unrichtigkeit* dieser muß sofort *aus der zwischen ihnen und der Anschauung vorgenommenen Vergleichung einleuchten, ohne daß man nötig hat,* nach *gefundener Übereinstimmung beider andere* Gründe *zu suchen.« Denn* das Dasein der Anschauung könne niemand, der Sinne, – und die Harmonie eines Begriffs und Satzes mit ihr niemand, der die gemeine Urteilskraft besitze, leugnen; ein mit den Erscheinungen in allen Punkten übereinstimmender Satz habe daher vollkommene Evidenz. – Das wäre also die Manier, nach welcher Pythagoras den Satz, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den Quadraten der beiden Katheten, erwiesen

hätte, – daß er in den Erscheinungen probiert hätte, wie sein Satz mit diesen damit zusammenstimme. In dem, was der Verfasser empirische Naturwissenschaft nennt, wird freilich so verfahren, aber dafür ist es Empirie und nicht Wissenschaft. Ohne Zweifel ist der Verfasser auf solche Begriffe von der wissenschaftlichen Konstruktion durch Mißverstehen desjenigen geleitet worden, was Kant in der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* [B 14 ff.] über die Apriorität der Urteile der Mathematik und Naturwissenschaft, und inwiefern ihre Notwendigkeit sich auf Anschauung gründe, sagt.

Mit der Deduktion des Rechts selbst, die der Verfasser aus den höchsten Gründen des Wissens, so recht aus den tiefsten Tiefen der Vernunft heraufpumpen will, wird sehr weit ausgeholt; S. 29 fängt sie der Verfasser damit an, daß, wenn er den ganzen Horizont des für ihn möglichen Wissens umblicke, so teile er sich in zwei ihn völlig ausfüllende Bezirke, in das Innere und das Äußere. – Die Außenwelt und die Innenwelt wird dann ebenso abgehört, was sich in ihnen finde, wie im ersten Abschnitt der gemeine Menschenverstand. Viele Seiten hindurch wird erzählt, daß, wenn man nie saure Dinge geschmeckt, einen purpurfarbenen Rock gesehen hätte, man auch nicht wüßte, was sauer usw. wäre; aber eben daraus, daß jeder diese Eigenschaften empfinden müsse, seien sie nichts an den Außendingen. ›Je mehr ich darüber nachdenke, desto einleuchtender wird es mir, daß Farben und mithin Gestalten, auch Raum und Zeit nichts an den Dingen selbst, sondern bloß Empfindungen in mir sind, einfache, unteilbare Begebenheiten meines Geistes sind, die ich erst auf etwas außer mir ausbreite; alles sind erzwungene Zustände in mir, denn nach Absonderung aller Eigenschaften, die offenbar nur Empfindungen sind, bleibt an den Dingen nichts mehr übrig.‹ – Dieser höchste Idealismus gründet sich also allein darauf, daß darauf aufmerksam gemacht wird, wie alles Objektive ein Subjektives, – das Riechbare und Schmeckbare im Riechen und Schmecken ist;

eine Wahrheit, woran wohl noch kein Realist gezweifelt hat, um derenwillen den Idealismus zu evozieren unnötig ist, denn sie ist in der empirischen Psychologie zu Hause. – ›Die Gestalten sind erzwungene Handlungen meines Geistes; wenn ich das sichtbare Mannigfaltige und das Zusammengesetzte desselben aufhebe, so bleibt nichts übrig als die äußere Kraft, eine mein Inneres auf eine bestimmte Art zwingende, eine Hemmung in der freien Tätigkeit meines Geistes erzeugende Wirksamkeit; die Annahme äußerer Kräfte habe ich darum aber nicht für ein Phantom zu halten, noch alles Äußere für einen bloßen Inbegriff meiner Zustände und ihres abgezwungenen Verknüpfens; ich müßte sonst den in der tiefsten Tiefe meines Wesens gegründeten Zwang, etwas von einem Empfinden und Verknüpfen Unabhängiges und ihm Zugrundeliegendes *voraussetzen* zu müssen, meiner besseren Überzeugung entgegen leugnen; das Ding an sich, weil das Gefühl der Notwendigkeit doch nur in mir selbst vorhanden ist, ist nichts als ein unbekanntes Etwas, der absolute Anstoß, den ich setze, um mein Empfinden zu erklären, eine notwendige Voraussetzung, und seine Beschaffenheit nicht in der Erfahrung zu entdecken; daß ich mir die unbekannte Grundlage meines Empfindens als *Tätigkeiten,* als Kräfte vorstelle, damit will ich mir nicht anmaßen, ihr *inneres Wesen zu kennen,* sondern der Bewegungsgrund ist, für meine forschende Vernunft eine Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Notwendigkeit des Empfindens und äußeren Beziehens zu haben.‹ – (Wie kann denn aber die forschende Vernunft sich da befriedigt finden, wo sie das innere Wesen nicht kennt? forscht denn sie nur nach der Erkenntnis des äußeren? Ist denn Vernunfterkenntnis etwas anderes als Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge? der Dinge, wie sie an sich sind?)

Die Untersuchung steht endlich da still, wo sie *zu den höchsten Gründen des Wissens* gelangt, S. 118. ›Dies sind die beiden Unendlichen, das freie Ich und die äußeren Kräfte; wie hängen nun diese beiden Unendlichen zusammen, ist eines

das Produkt des anderen? Diese Fragen sind absolut unbeantwortbar; – *denn* in jedem Bewußtsein, mithin auch in dem des etwaigen Beantworters müssen beide als antipodisch vorkommen. Durch ihr stetes Zusammentreffen, durch ihren immerwährenden Kampf aus entgegengesetzten Punkten entsteht allererst Wirklichkeit, Erfahrung, Wissen, Erkenntnis. Beide müssen ewig unvereinbar bleiben, jedes der Entgegengesetzten ist ein Absolutes für sich und doch jedes auch durch das andere bedingt.‹ – Und dies sind *dann die höchsten Gründe des Wissens,* die, wie wir sehen, in nichts anderem als dem allergewöhnlichsten und formellsten Dualismus, mit Fichteschen Farben und gehörig erbaulichen und rednerischen Amplifikationen übertüncht, bestehen.

Das Verhältnis der *rechtlichen Freiheit* wird nun so eingeführt, daß der Mensch durch seinen Leib und die Außenwelt mit den freien Wesen seiner Gattung im Verhältnis möglicher Wechselwirkungen steht, wodurch einer der Wirksamkeit des anderen unwiderstehlichen Zwang entgegensetzen könne; der Zustand, in welchem weder ihre Wirksamkeit gewaltsam gehemmt [ist], noch sie untereinander dieselbe hemmen, ist jenes Verhältnis der rechtlichen Freiheit. – Nun folgt noch manches über das Sittengesetz, was man nicht anders als Deklamationen nennen kann; und weder die höchsten Gründe des Wissens noch eine Deduktion des Rechts aus denselben sind irgendwo zu erblicken, sondern nichts als Kantische Moralphilosophie und Worte des Fichteschen Idealismus als ein Dualismus aufgefaßt, mit leerem deklamatorischem Schwung vorgetragen, der die Sache wahrscheinlich populär und gemeinfaßlich machen soll.

Der *dritte Abschnitt,* S. 154, der Beweis der Richtigkeit des im ersten Abschnitt aus Urteilen des gemeinen Verstandes entwickelten Begriffs, findet sich freilich sehr leicht; denn im ersten Abschnitt waren schon die Begriffe des zweiten in den gemeinen Verstand hineinerklärt, und das Ganze hätte darum ebensogut unter dem Titel des ersten Abschnitts abgehandelt werden können.

[Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie][1]

Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis. Von Wilh. Traug. Krug, Adj. der philos. Fakultät zu Wittenberg. Τὶ πρῶτον ἐστὶν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; – ἀποβάλειν οἴησιν. Arrian. – Meißen, b. K. F. W. Erbstein 1801. 8. (14 Gr.)

Rezensent war eben im Begriff, an eine Kritik dieses *Organons* zu gehen, als ihm teils die Beurteilung der philosophischen Bestrebungen des Herrn Krug überhaupt in dem *Kritischen Journal der Philosophie* [I,1] von Schelling und Hegel, die ihn dieser Mühe überheben kann, teils auch die Protestationen des Herrn Krug[2], diesen Entwurf nicht ohne Rücksicht auf eine Beilage zu demselben, die auf Ostern unter dem Titel »Über die wichtigsten Methoden des Philosophierens« herauskommen werde, zu beurteilen, indem die eigentlichste Tendenz dieses *Organons* von den bisherigen Beurteilern mißverstanden worden sei, in die Hände fielen. Rezensent nimmt diese Protestation um so eher an, da es ihm so wenig als anderen Beurteilern dieses *Organons* gelingen wollte, eine philosophische Tendenz in demselben zu entdecken; er ist aber aufs innigste überzeugt, daß die Schuld hiervon nicht an ihm, sondern an der Schrift liegt, in welcher nichts als ein unorganischer Synkretismus, aus den Worten der Reinholdschen Philosophie, auch des Fichteschen Idealismus u. dgl. zusammengebraut, und ein absoluter Mangel der Spekulation, der Erhebung über die Tatsachen des Bewußtseins, und ein formales Räsonieren über sie sowie über die Prinzipien von vorhandenen philosophischen Systemen zu finden ist. Rezensent würde daher Krug den Rat

1 in: *Erlanger Literatur-Zeitung*, Anzeigenblatt, Jg. 1802, Nr. 22 (4. Juni), Sp. 169; vgl. Hegels Aufsatz im *Kritischen Journal*, → S. 188 ff.

2 im Intelligenzblatt der *Erlanger Literatur-Zeitung* 1802, Nr. 2, Sp. 10 f.

geben, sich die Mühe, in diesem *Organon* eine philosophische Tendenz nachzuweisen, zu ersparen, da es offenbar eine vergebliche Mühe ist, und lieber etwas zu schreiben, worin schon an und für sich philosophische Tendenz zu finden und zu erkennen wäre.

Kritiſches

Journal der Philoſophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joſeph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Erſten Bandes erſtes Stück.

Tübingen

in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung.

1802.

[Ankündigung des kritischen Journals][1]

Kritisches Journal der Philosophie
herausgegeben von F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel

Indes allmählich der große Haufen, den die Philosophie gegen ihren Willen in der letzten Zeit zur Teilnahme sowohl als zum Zuschauen herbeigezogen hatte, sich zu verlaufen anfängt, gewinnt die wahre Wissenschaft Zeit, sich in sich selbst zurückzuziehen und, einen lebendigen Mittelpunkt der Kontraktion bildend, sich auf immer von der Unphilosophie zu scheiden. Das allgemeine Interesse, das die Philosophie wirklich gefunden hat, ihre große, weltbürgerliche Beziehung, ihr Einfluß auf die Bildung des allgemeinen und einzelnen Lebens der Menschen und Herstellung der alten Größe und des fast erloschenen spekulativen Charakters aller Wissenschaften haben die echten Wirkungen noch lange nicht hervorgebracht. Weit entfernt, daß alle besonderen Interessen und überhaupt jede mit der Zeit allmählich eingetretene Absonderung der einzelnen Teile des lebendigen Ganzen durch die Philosophie zur Totalität zurückgeführt und dadurch als Besonderheiten vernichtet worden wären, hat die letztere vielmehr sich brauchen lassen müssen, ihnen einen neuen Zuschuß scheinbaren Lebens zu schaffen, und, anstatt jene in der Tiefe ihres eigenen Mittelpunkts zu versenken, vielmehr sich selbst zu ihnen ausgedehnt und verseichtet. – Vor allem Darstellung des kategorischen Wesens der Philosophie im Gegensatz des negativen Charakters der Unphilosophie; dann Berücksichtigung soviel möglich aller Berührungspunkte der Philosophie mit der gesamten Kultur,

1 *Literatur-Zeitung*, hrsg. von G. E. A. Mehmel, Erlangen, Jg. 1801, Bd. 2, Intelligenzblatt Nr. 48 (26. Dez.), Sp. 378 ff. – *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jena und Leipzig, Jg. 1801, Intelligenzblatt, Nr. 246 (26. Dez.), Sp. 1994 f. – Von Schelling und Hegel gemeinsam verfaßt.

Aufnahme jedes Teils der allgemeinen Bildung ins Absolute und Eröffnung der Aussicht auf die wahre Palingenesie aller Wissenschaften durch Philosophie ist das, wodurch das angezeigte periodische Werk der Philosophie sich die Achtung der sich für sie interessierenden Welt versichern und sich die Zuneigung der Zeitgenossen zu erwerben suchen wird. Während einiges von dem, was sich jetzt für Philosophie ausgibt, sich selbst durch sich selbst von ihr abgeschlossen und völlig getrennt hat und von anderen Beschränktheiten, die sich geltend machen wollten, eine nach der anderen von selbst abfällt, werden die wenigen, welche noch durch einen schwachen Zufluß von der Philosophie aus, den sie durch falsche Kanäle sich zu machen gesucht hatten, ihr Leben fristen, unfehlbar verdorren und absterben, sobald diese letzte Hilfe ihnen abgeschnitten ist. Damit wird endlich reine Bahn gemacht sein und unter der Hand der Kritik der Grund und Boden der wahren Philosophie sich von selbst bilden können und ruhig emporsteigen.

Einleitung
Über das
Wesen der philosophischen
Kritik überhaupt
und ihr
Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der
Philosophie insbesondere[1]

Die Kritik, in welchem Teil der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fordert einen Maßstab, der von dem Beurteilenden ebenso unabhängig als von dem Beurteilten, nicht von der einzelnen Erscheinung noch der Besonderheit des Subjekts, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen sei. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunstkritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.

Da die philosophische Kritik sich von der Kunstkritik nicht durch Beurteilung des Vermögens zur Objektivität, das in einem Werke sich ausdrückt, sondern nur durch den Gegenstand oder die Idee selbst unterscheidet, welche diesem zugrunde liegt und welche keine andere als die der Philosophie selbst sein kann, so müßte (da, was das erste betrifft, die philosophische Kritik mit der Kunstkritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objektivität des Urteils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der einen und selben

---

1 in: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 1, [Januar] 1802. – Von Hegel unter Mitwirkung Schellings.

Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, – eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur *eine* ist und nur *eine* sein kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur *eine* ist; und sowenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte; denn die Vernunft absolut betrachtet und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur eins und dasselbe und daher durchaus das Gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin *eines* ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objektiv zu gestalten, weil nämlich, philosophisch betrachtet, die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber, sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andere, ihr nicht eigentümliche Seite gibt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Reflexe, deren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom anderen gesetzt, gleiches Recht hätte, sich gegen die anderen zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es sei als Gott oder in irgendeiner anderen Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjektives gedacht würde.

Allein auch bei dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgestellt wird, wird es in seinem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht und an das Subjekt, das dieses Empfangens der Gottheit oder des reinen objektiven Anschauens der Natur fähig sein soll, gefordert werden, daß es überhaupt sich ge-

gen jedes andere Verhältnis zu irgendeiner Beschränkung verschließe und aller eigenen Tätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objekts würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur eine und allenthalben dieselbe sein müssen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft sowie die Schönheit nur *eine* ist, ist Kritik als objektive Beurteilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der einen und selben Philosophie vorhanden ist, ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, notwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältnis geben als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts miteinander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu Beurteilende für alles andere, nur nicht für Philosophie und, weil es doch nichts sein will als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines Subjektiven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch, – eine Stellung, welche, da ihr Tun objektiv sein soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urteil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder

Gerichtshof ist. Gegen dies Verhältnis der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, auf einer Seite zu stehen und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie verhält und also von Philosophie nicht die Rede sein kann, so bleibt nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht und ihr Nichtssein, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt; und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als Nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden kann, so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Konstruktion wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkür sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, sowie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivität sich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines systematischen Bewußtseins gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muts entbehrte, sich in ihn zu stürzen und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird,

so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie und der rein objektiven Darstellung derselben ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjektivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunterzureißen.

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfnis, das sich ausdrückt, das Objektive, worin das Bedürfnis seine Befriedigung sucht, halten und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eigenen echten Tendenz nach vollendeter Objektivität widerlegen.

Es ist aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtsein über die Subjektivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freier Anschauung erhoben und bleibt in einem dunkleren Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in denen sich viel ausgedrückt findet und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die Tat nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert, den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannigfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine Sphäre in der Philosophie haben muß, sowie das Untergeordnete und Mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjektivität sich der Philosophie insoweit, als um sich selbst zu retten nötig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie emporzuheben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die

Subjektivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, sowie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, teils für sich, teils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjektivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich.

Es gibt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu sein vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne inneren Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläufigkeit und eigene Anmaßung eine Art von Autorität, teils weil es fast unglaublich scheint, daß soviel Schale ohne Kern sein soll, teils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres gibt als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dies Unglück abzuwehren.

Diese verschiedenen Formen finden sich im allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophieren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist. Dabei haben sie aber die Eigentümlichkeit, daß – seitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte die Idee einer Wissenschaft und besonders der Philosophie als Wissenschaft aufgestellt worden und die Möglichkeit, durch mancherlei philosophische Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand, etwa in Abhandlungen für Akademien, sich als Philosophen geltend zu machen, vorbei ist und das einzelne Philosophieren allen Kredit verloren hat – jedes philosophische Beginnen sich zu einer Wissenschaft und einem System erweitert oder wenigstens als absolutes Prinzip der ganzen Philosophie aufsteht und daß dadurch eine solche Menge von Systemen und Prinzipien entsteht, die dem philosophierenden Teil des Publikums eine äußere Ähnlichkeit mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland gibt, als jeder

vorzüglichere philosophische Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Zugleich scheint die philosophische Freiheit, die Erhebung über Autorität und die Selbständigkeit des Denkens unter uns so weit gediehen zu sein, daß es für Schande gehalten würde, sich als Philosophen nach einer schon vorhandenen Philosophie zu nennen, und das Selbstdenken meint sich allein durch Originalität, die ein ganz eigenes und neues System erfindet, ankündigen zu müssen.

So notwendig das innere Leben der Philosophie, wenn es sich zur äußeren Gestalt gebiert, ihr von der Form seiner eigentümlichen Organisation mitgibt, sosehr ist das Originelle des Genies verschieden von der *Besonderheit,* die sich *für Originalität* hält und ausgibt; denn diese Besonderheit, wenn sie näher ins Auge gefaßt wird, hält sich in Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerstraße der Kultur und kann sich nicht einmal rühmen, aus dieser heraus zur reinen Idee der Philosophie gekommen zu sein; denn wenn sie diese ergriffen hätte, würde sie dieselbe in anderen philosophischen Systemen erkennen und eben damit, wenn sie ihre eigene lebendige Form zwar behalten muß, doch sich nicht den Namen einer *eigenen Philosophie* beilegen können. Was sie innerhalb jener Heerstraße sich Eigenes erschaffen hat, ist eine besondere Reflexionsform, aufgegriffen von irgendeinem einzelnen und darum untergeordneten Standpunkt, die in einem Zeitalter, das den Verstand so vielseitig ausgebildet, besonders auch ihn so mannigfaltig an der Philosophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben ist. Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannigfaltigen Bestrebens nach eigenen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind oder von einer zu der anderen greifen und alle durchbewundern und eine nach der anderen wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannigfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine *solche Besonderheit zum System* zu erweitern und sie als das Ganze darzustellen, so hält diese Arbeit freilich härter, und die Besonderheit müßte an ihr scheitern; denn wie wäre das Beschränkte fähig, sich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit sich selbst zu zersprengen? Schon die Sucht nach einem besonderen Prinzip geht darauf, etwas Eigentümliches und nur sich selbst Genügendes zu besitzen, das sich dem Anspruch an Objektivität des Wissens und an Totalität desselben entzieht. Und doch ist das Ganze mehr oder weniger in objektiver Form, wenigstens als Materialien, als eine Menge des Wissens vorhanden; es ist schwer, ihm Gewalt anzutun und konsequent seinen eigentümlichen Begriff durch dasselbe durchzuführen; zugleich ist es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da ist, ohne Zusammenhang aufzuführen. Am genialischsten sieht es aus, sich darum nicht zu bekümmern und sein eigentümlichstes Prinzip einmal als das alleinige hinzustellen, um den Zusammenhang mit welchem sich das übrige Wissen selbst bekümmern möge; es scheint eher eine niedrige Arbeit zu sein, dem Grundprinzip seinen wissenschaftlichen objektiven Umfang zu geben. Soll aber dieser Umfang teils nicht fehlen, teils doch die Mühe erspart sein, das Mannigfaltige des Wissens in den Zusammenhang unter sich und mit der Beschränktheit des Prinzips zu bringen, so vereinigt diejenige Manier alle diese Forderungen, welche provisorisch philosophiert, d. h. das Vorhandene nicht aus dem Bedürfnisse eines Systems des Wissens, sondern aus dem Grunde aufführt, weil es scheint, daß es doch auch seinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe, – denn wofür wäre es sonst vorhanden?

In dieser Rücksicht hat die kritische Philosophie einen vorzüglich guten Dienst geleistet. Indem nämlich durch sie erwiesen worden ist, um es in ihren Worten zu sagen, daß die Verstandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend sich durch ihre theoretischen Ideen nur in Widersprüche verwickelt und dem Wissen

überhaupt seine Objekte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen, so wird dies dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wissenschaft Verzicht zu tun und sich dem krassesten Empirismus zu ergeben. Wenn die rohesten, in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellsten Geburten einer geistlosen Reflexion verunreinigte Anschauung für innere und äußere Erfahrung und für Tatsachen des Bewußtseins ausgegeben und unter diesem Titel alles zusammengerafft wird auf irgendwoher erhaltene Versicherung, daß es im Bewußtsein sich vorfinde, so geschieht dies mit Berufung auf die kritische Philosophie, welche die Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntnis für notwendig erweise und der Vernunft kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Verhältnis zum Wissen erlaube. Außerdem, daß die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frei verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat sie hierdurch zugleich noch höhere Vorteile erreicht, nämlich den gesunden Menschenverstand und jedes beschränkte Bewußtsein und die höchsten Blüten desselben, nämlich die jeweiligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit mit der Philosophie ausgesöhnt.

Wenn aber die Subjektivität ohne Rücksicht der Schwierigkeit, welche sie findet, sich als ein System darzustellen, auch darum, weil bereits die kritische Philosophie wenigstens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist und sich scheut, sich als absolut hinzustellen, wie mag sie unerachtet des eigenen besseren Wissens und der vorschwebenden Idee der Philosophie erhalten und geltend gemacht werden? – Mit einer als endlich anerkannten Form soll nur fürs erste angefangen werden, sie soll nichts vorstellen als den dem Scheine nach willkürlichen Anfangspunkt, der sich zwar nicht für sich selbst trägt, aber den man vorderhand, weil sich seine Nützlichkeit schon zeigen werde, gelten, nur

provisorisch, problematisch und hypothetisch auf Bitte einstweilen ohne weitere Prätention sich gefallen lassen soll; hintennach werde er sich schon legitimieren; – wenn wir nun von ihm aus zu dem Wahren gelangen, so werde die Dankbarkeit für das Wegweisen jenen willkürlichen Anfangspunkt für ein Notwendiges erkennen und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden, sondern gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen muß, und weil das Beschränkte, für was es darin, daß es nicht in sich den Gehalt des Bestehens zu haben, sondern nur etwas Hypothetisches und Problematisches zu sein eingestanden wird, selbst anerkannt ist, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden soll, so erhellt, daß es hauptsächlich um die Rettung der Endlichkeit zu tun war; was hinterher nicht mehr hypothetisch sein soll, kann es auch nicht von Anfang sein, oder was anfangs hypothetisch ist, kann hinterher nicht mehr kategorisch werden, sonst trete es gleich als absolut auf; aber da es dazu, wie billig, zu schüchtern ist, bedarf es eines Umwegs, um es einzuschwärzen.

Daß ein solcher endlicher Anfangspunkt für etwas einstweilen Hypothetisches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne alle Prätention zu sein, auftritt, nur eine Täuschung weiter herein; er trete bescheiden als ein hypothetischer oder sogleich als ein gewisser auf, so führt beides zu demselben Resultat, daß das Endliche als das, was es ist, in seiner Trennung erhalten und das Absolute eine Idee, ein Jenseits, d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewisse Anfangspunkt, der, um gewiß zu sein, im unmittelbaren Bewußtsein aufgegriffen wird, scheint [das], was ihm dadurch, daß er ein endlicher ist, abgeht, durch seine unmittelbare Gewißheit zu ersetzen; und das reine Selbstbewußtsein, da es, insofern es Anfangspunkt ist, als ein reines in unmittelbarer Entgegensetzung gegen das empirische gesetzt wird, ist ein solcher; um solche endliche Gewißheit[en] kann es an und für sich der Philosophie

nicht zu tun sein. Eine Philosophie, die, um an eine Gewißheit sich anzuknüpfen, von dem allgemeingültigsten, jedem Menschenverstande nahen Satze oder Tätigkeit ausgeht, tut entweder mit dieser Nützlichkeit etwas Überflüssiges, denn sie muß, um Philosophie zu sein, doch sogleich über diese Beschränktheit hinausgehen und sie aufheben; der gemeine Menschenverstand, der damit verführt werden sollte, wird es sehr gut merken, wenn man seine Sphäre verläßt und ihn über sich hinausführen will; oder wenn dieses endliche Gewisse als solches nicht aufgehoben, sondern als ein Fixes bleiben und bestehen soll, so muß es wohl seine Endlichkeit anerkennen und Unendlichkeit *fordern*, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Forderung, als ein Gedachtes auf, *nur als eine Idee*, welche als notwendige und umfassende, alles beschließende Vernunftidee doch darum noch ein Einseitiges ist, weil dasjenige, das sie denkt (oder sonst irgend das Bestimmte, mit dem angefangen wurde), und sie selbst als getrennt gesetzt werden. Diese Arten von Rettungen des Beschränkten – durch welche das Absolute zur höchsten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Sein erhoben wird, und da von hier an erst die Wissenschaft der Philosophie anfängt, in dem ganzen System derselben der Gegensatz herrschend und absolut bleibt – sind gewissermaßen das, was unsere neuere philosophische Kultur charakterisiert, so daß in diesen Begriff ziemlich alles fällt, was in unseren Tagen für Philosophie gegolten hat. Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andere, die im Absoluten selbst ist (gesetzt, die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuiert), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatze des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionskultur herausgeführt worden ist, so ist schon die

Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit und von diesem schärfsten Extrem der Übergang zur echten Philosophie um so leichter, weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit sich führt, verwirft. Es ist nicht zu übersehen, wie sehr durch die mannigfaltige Bearbeitung, welche der Gegensatz überhaupt, den jede Philosophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form desselben, in der er in einer Philosophie herrschend war, sich eine folgende Philosophie richtete und sie überwand, wenn sie schon bewußtlos wieder in eine andere Form desselben zurückfiel, das Studium der Philosophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber, in welcher Mannigfaltigkeit der Formen sie sich herumzuwerfen fähig ist.

Dagegen hat eine andere herrschende Manier durchaus nur nachteilige Seiten, nämlich diejenige, welche sogleich die philosophischen Ideen, wie sie hervortreten, *populär* oder eigentlich gemein zu machen bestrebt ist. Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an seinen Lehrer, als er hörte, dieser mache Schriften über seine Philosophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Asien schrieb, daß er das, was sie zusammen philosophiert hätten, nicht hätte sollen gemein machen, und Aristoteles sich damit verteidigte, daß seine Philosophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben sei, so muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen. In diesen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen sich ein so großes

Publikum gebildet hat, das nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu allem gut oder alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vermag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu sein; und das Plattmachen hat sich zu einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit emporgeschwungen. Es ist keine Seite des besseren Bestrebens des menschlichen Geistes, welche dieses Schicksal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Kompendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigerischen Publikums zurechtgerührt ist. Leibniz hatte durch seine Theodizee diese Mühe für seine Philosophie zum Teil selbst übernommen und seiner Philosophie dadurch nicht, aber seinem Namen großen Eingang verschafft, und jetzt finden sich sogleich genug dienstfertige Leute zu diesem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht sich die Sache von selbst; es ist nichts nötig, als ihren Namen auf das, was man in seinem bürgerlichen Leben längst hat, zu ziehen. Die Aufklärung drückt schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um sie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort »Ideal« nunmehr die allgemeine Bedeutung dessen trägt, was keine Wahrheit in sich hat, oder das Wort »Humanität« desjenigen, was überhaupt platt ist. – Der scheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich ist, tritt da ein, wo schon der Stoff populär ist und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überschreiten, durch philosophische und methodische Zubereitung zum äußeren Ansehen der Philosophie gebracht werden sollen. So wie im ersten Fall die Voraussetzung gemacht wird, daß, was philo-

sophisch ist, doch zugleich populär sein, so im zweiten, daß, was seiner Beschaffenheit nach populär ist, auf irgendeine Weise philosophisch werden könne, – also in beiden Kompatibilität der Flachheit mit der Philosophie.

Man kann diese mancherlei Bestrebungen überhaupt auf den in allen Dingen sich regenden Geist der Unruhe und des unsteten Wesens beziehen, welcher unsere Zeit auszeichnet und der den deutschen Geist nach langen Jahrhunderten der härtesten Zähheit, der es die fürchterlichsten Krämpfe kostet, eine alte Form abzustreifen, endlich so weit gebracht hat, auch philosophische Systeme in den Begriff des immer Wechselnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man diese Sucht des Wechselnden und Neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und der einzig wahre Ernst ist, selbst verwechseln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernsthaftigkeit der Beschränktheit zu Werke; aber doch hat das Schicksal ihr notwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächst dadurch sichtbar wird, daß, weil die ernsthafte Beschränktheit ohne lebendigen Ernst ist, sie im ganzen nicht viel an ihre Sachen setzen kann und darum auch keine große oder höchst[ens] ephemerische Wirkungen tun kann.

Sonst, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gärung betrachten, durch welche der Geist aus der Verwesung der verstorbenen Bildung zu einem neuen Leben sich emporringt und unter der Asche hervor einer verjüngten Gestalt entgegenquillt. Gegen die Cartesische Philosophie nämlich, welche den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Kultur der neueren Geschichte unserer nordwestlichen Welt – einen *Dualismus*, von welchem als dem Untergange alles alten Lebens die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen sowie die lauteren politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Außenseiten sind – in philosophischer Form ausgesprochen hat, mußte, wie gegen die allgemeine Kultur, die sie aus-

drückt, jede Seite der lebendigen Natur, so auch die Philosophie Rettungsmittel suchen; was von der Philosophie in dieser Rücksicht getan worden ist, ist, wo es rein und offen war, mit Wut behandelt worden; wo es verdeckter und verwirrter geschah, hat sich der Verstand desselben um so leichter bemächtigt und es in das vorige dualistische Wesen umgeschaffen. Auf diesen Tod haben sich alle Wissenschaften gegründet, und was noch wissenschaftlich, also wenigstens subjektiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getötet, so daß, wenn es nicht unmittelbar der Geist der Philosophie selbst wäre, der, in dieses weite Meer untergetaucht und zusammengeengt, die Kraft seiner wachsenden Schwingen um so stärker fühlt, auch die Langeweile der Wissenschaften – dieser Gebäude eines von der Vernunft verlassenen Verstandes, der, was das ärgste ist, mit dem geborgten Namen entweder einer aufklärenden oder der moralischen Vernunft am Ende auch die Theologie ruiniert hat – die ganze flache Expansion unerträglich machen und wenigstens eine Sehnsucht des Reichtums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Konzentration lebendigen Anschauens und, nachdem das Tote lange genug erkannt worden ist, nach einer Erkenntnis des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich ist, erregen müßte.

Es muß notwendig an die Möglichkeit einer solchen wirklichen Erkenntnis, nicht bloß an jenes negative Durchwandern oder perennierende Aufschießen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derselben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet werden soll; sonst, inwiefern sie nur die erste Wirkung sollte haben können, ist es wenigstens immer billig, daß Beschränktheiten auch die Prätention und der Genuß ihres ephemerischen Daseins verbittert und abgekürzt wird, und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig sich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Gestalt, welche die Welle oben-

hinauf trug, hinunterzieht, erblicken, – es sei, daß er, auf der breiten Base des gesunden Menschenverstandes ruhend, seiner selbst sicher, nur an diesem objektiven Schauspiel des Erscheinens und Verschwindens sich weidet und aus ihm selbst sich noch mehr Trost und Befestigung für seine Entfernung von der Philosophie holt, indem er a priori durch Induktion die Philosophie, an welcher das Beschränkte scheitert, auch für eine Beschränktheit ansieht, – oder daß er mit inniger und neugieriger Teilnahme das Kommen und Gehen der aufschießenden Formen bewundernd und mit vieler Bemühung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verschwinden zusieht und schwindelnd sich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik selbst einen einseitigen Gesichtspunkt gegen andere ebenso einseitige geltend machen will, so ist sie Polemik und Parteisache; aber auch die wahre Philosophie kann sich gegenüber von der Unphilosophie des äußeren polemischen Ansehens um so weniger erwehren, da ihr, weil sie nichts Positives mit dieser gemein hat und darüber in einer Kritik sich mit ihr nicht einlassen kann, nur jenes negative Kritisieren und das Konstruieren der notwendig einzelnen Erscheinung der Unphilosophie und, weil diese keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders sich gestaltet, auch des Individuums, in dem sie sich aufgetan hat, übrigbleibt. – Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge sich gegenüberstehen hat, jede von beiden eine Partei heißt, aber wie die eine aufhört, etwas zu scheinen, auch die andere aufhört, Partei zu sein, so muß einesteils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Partei zu erscheinen und den augenblicklichen, von selbst verschwindenden Schein, den sie sich im Streit gibt, nicht vermeiden, sondern sich in Kampf, der zugleich die werdende Manifestation des Nichts der anderen Menge ist, einlassen. Andernteils, wenn eine Menge sich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifestation ihres inneren Nichts damit retten wollte, daß sie die andere *nur* für eine Partei erklärte, so hätte sie diese eben damit für etwas anerkannt und sich

selbst diejenige Allgemeingültigkeit abgesprochen, für welche das, was wirkliche Partei ist, nicht Partei, sondern vielmehr gar nichts sein muß, und damit zugleich sich selbst als Partei, d. h. als Nichts für die wahre Philosophie, bekannt.

Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug[1]

I. *Briefe über die Wissenschaftslehre.* Nebst einer Abhandlung über die von derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens. Leipzig bei Roch und Komp. 1800

II. *Briefe über den neuesten Idealism.* Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre. Leipzig in der Heinr. Müllerschen Buchhandlung. 1801

III. *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie,* oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis. Von Wilh. Traugott *Krug,* Adj. der philos. Fakultät in Wittenberg. Τὶ πρῶτον ἐστὶν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; — ἀποβάλειν οἴησιν. Arrian. Meißen und Lübben bei K. F. W. Erbstein. 1801

Herrn Krugs philosophische Bemühungen teilen sich von selbst nach zwei Seiten, deren eine polemisch gegen den transzendentalen Idealismus gekehrt ist, die andere aber seine eigenen philosophischen Überzeugungen, wie Herr Krug es nennt, betrifft.

Was nun das polemische Verfahren des Herrn Krug betrifft, so soll der Standpunkt, den er gegen die Wissenschaftslehre sich gibt, der Standpunkt der Skepsis sein, S. 5, Vorrede, und zwar so, wie es der Skepsis zieme, daß Herr Krug nicht aus seinen eigenen Überzeugungen (warum nicht, wird sich bei Gelegenheit der Briefe über den transzendentalen Idealismus und vorzüglich des *Organons,* wo der Verfasser seine eigenen Überzeugungen darlegt, ergeben), sondern aus der

---

1 in: *Kritisches Journal der Philosophie,* Bd. I, Stück 1, [Januar] 1802; vgl. Hegels Rezension in der *Erlanger Literaturzeitung,* → S. 164 f.

Wissenschaftslehre selbst argumentiere, und Herr Krug meint, daß eine wissenschaftliche Untersuchung durch seine Briefe eingeleitet werden soll. In Rücksicht der subjektiven Art der Äußerung ist es eine wahre Lust, des Herrn Verfassers Nüchternheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit sprechen zu hören. »Die Wissenschaftslehre«, sagt er, »hat, *zwar, bisher, ziemlich,* spröde getan und ihre Gegner, *größtenteils,* in einem, *etwas,* unsanften Tone zurechtgewiesen; *indessen,* ist, *auch, nicht zu leugnen,* daß sie, *in manchen Fällen bloß,* das Wiedervergeltungsrecht gebraucht hat, *und, wenn* sie dabei, die *Grenzen,* desselben, *hin und wieder,* überschritten hat, dies, *vielleicht, mehr,* von der Kraftfülle, womit sie den Kampfplatz betrat, als von einer feindseligen Gesinnung herrühren *mag*«.[2] Der Verfasser habe »bisher keinen Anteil an diesem Streite genommen, weil *er es für Pflicht hielt,* ein System erst *genauer für sich selbst* zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung hervortrete«. Mit dem edlen und wohltätigen Bewußtsein dieser erfüllten Pflicht behandle er nun ›die Wissenschaftslehre mit *der ihr gebührenden Achtung,* habe ihr nicht gehässige Folgerungen, sondern Gründe entgegengesetzt und fürchte, *wenn er sich nicht gänzlich in seinen Gegnern irre,* keine entgegengesetzte Behandlung, denn er habe von ihnen eine viel zu vorteilhafte Meinung, als daß er nicht hoffen sollte, auf einem anderen Fuß behandelt zu werden als‹ usw. ›*Sollte* er sich *aber, doch,* in seiner Hoffnung betrogen finden, so werde er *seine Untersuchungen aufgeben*; der rechtschaffene und würdige Grund hiervon ist, weil aus einer literarischen Fehde, die mit leidenschaftlicher Hitze geführt werde, *selten, etwas Kluges,* herauskomme, und am Ende den Zuschauern nur *ein Skandal* gegeben werde, *das die Wissenschaft samt ihren Pflegern* (unter welche sich Herr Krug auch rechnet) *in öffentlichen Mißkredit bringe.*‹

Im ersten Briefe erzählt Herr Krug, was er am transzen-

2 Die ironische Interpunktion – hier und in weiteren Zitaten aus Krug – stammt von Hegel.

dentalen Idealismus zu billigen finde; er erklärt S. 14, daß er das Ich gar nicht so *lächerlich* noch *so undenkbar finde*, als es manche zu finden scheinen; was denn, fragt er, Ungereimtes, was *einem verständigen Menschen* ein Lachen oder, *auch nur*, ein Lächeln abnötigen könnte, darin liege, wenn *ich* das, was ich durch die *Abstrakzion* (so orthographiert Herr Krug) von allem, was nicht zu mir selbst gehört, denke, schlechthin Ich nenne? – *auch finde er die Forderung sehr begründet*: »Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab und in dein Inneres.«[3] – *Ferner habe er auch nichts dagegen* usw., *endlich könne er* auch den Idealism als philosophische Theorie *nicht für so gefährlich halten*, als er von vielen scheint gehalten zu werden. Von diesen Seiten wüßte er dem transzendentalen Idealisme (so dekliniert Herr Krug: dem Organisme, dem Dogmatisme; im Genitiv: des Idealismes, des Organismes, des Realismes usw.) nichts entgegenzusetzen; ob er *aber nicht sonst Blößen habe*, wird sich in der Folge zeigen.

Dasjenige, worin Herr Krug dem transzendentalen Idealismus seinen Beifall schenkt, macht den Inhalt des ersten Briefs aus; aber dieser dünkelvolle und selbstgefällige Ton der Gerechtigkeit und Nüchternheit und diese Langweiligkeit der Manier geht durchs Ganze durch.

Was aber Herr Krug gegen die Wissenschaftslehre vorbringt und was er S. 79 eine *ausführliche Prüfung* nennt, geht von S. 24–52, denn im dritten Brief hat er es nur mit den Namen des Idealismes, Dogmatismes und Realismes zu tun; ›es komme zwar in der Hauptsache nicht auf die Namen an, aber durch die Entgegensetzung des Dogmatismes sei, *gewissermaßen*, schon zum voraus der Stab über alle und jede Gegner der Wissenschaftslehre gebrochen, und eben dadurch werde dem Geiste der unparteiischen Prüfung, wozu *doch*, *so oft* und *so* nachdrücklich, von ihr aufgefordert worden ist, aller Zugang *wo nicht* verwehrt, *doch* erschwert‹. – Um

3 vgl. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, Bd. I, S. 422

solche Gefahr nun abzuwenden, teilt Herr Krug den Dogmatismus in materialer Hinsicht ein in Idealismus, der die Realität der Außenwelt leugne, Realismus, wenn er die Realität *zugebe* und *behaupte*; – aber bei dieser Einteilung ist gerade der transzendentale Idealismus ausgelassen, denn dieser gibt nicht bloß zu – denn von einem Zugeben ist die Rede in philosophischen Systemen nicht –, sondern behauptet die Realität der Außenwelt ebensowohl als ihre Idealität, und der theoretische Teil der Wissenschaftslehre geht auf gar nichts anderes als auf eine Deduktion der Realität der Außenwelt.

Die ausführliche Prüfung selbst (S. 24–52) der Wissenschaftslehre ist gegen einen einzigen Punkt gerichtet; Herr Krug kann nämlich die Beschränktheit des Ich nicht ertragen: Ich soll sich nämlich *beschränken*, und zwar nicht etwa *mit Freiheit und Willkür* (eine gute Zusammenstellung), sondern *zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen Wesens*; und doch beruhe der Beglaubigungsgrund des transzendentalen Idealismus auf dem Interesse der Selbständigkeit; und auch ich, sagt Herr Krug, bin *mit* dem Freunde, an den er diese Briefe richtet, und *mit* dem Urheber der *Wissenschaftslehre* sehr für *meine* Selbständigkeit interessiert; daß sich Fichte mit Herrn Krug und seinem Freunde als gemeinschaftlicher Interessent an Herrn Krugs Selbständigkeit assoziiert habe, wie Herr Krug hier erzählt, ist dem Publikum sonst nicht bekannt gewesen. Für das Interesse dieser Selbständigkeit sei es aber völlig gleichgültig, ob das Ich durch seine äußere oder durch eine innere Natur notwendig so handle, wie es handle. Herr Krug vergleicht das Ich, das aus innerer Naturnotwendigkeit handelt, und das Ich, das durch eine Natur außer uns bestimmt werde, dieses mit einer bloßen Flöte, die ein Künstler spielt, jenes mit einer Flötenuhr, die *durch sich selbst* harmonische Töne hervorbringe.

Hieraus erhelle, *also wohl auch*, zur Genüge, daß es mit der Pflichtmäßigkeit der idealistischen Denkart so ernstlich nicht

gemeint sei; mit jeder philosophischen Theorie könne ein guter Willen und eine moralische Gesinnung verbunden sein. (Dagegen ist ihm der Anthropomorphism der Einbildungskraft, der Polytheism, S. 112, ein desto ärgerer Greuel; er erklärt ihn für durchaus unverträglich mit der Moralität.) Ungeachtet nun das Interesse der Selbständigkeit durch den transzendentalen Idealismus nicht hinlänglich befriedigt sei, so sei doch für das *spekulative* Interesse der Vernunft ungemein viel gewonnen; hier sei alles Licht und Klarheit, das Ich läßt und sieht alles vor seinen Augen entstehen; aber die Hauptaufgabe sei doch nicht gelöst. Herr Krug sehe nämlich zwei Menschen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle sich genötigt, sich den einen mit weißer, den anderen mit schwarzer Hautfarbe vorzustellen; oder er möchte einen Menschen aus einer Lebensgefahr retten, aber die Fluten toben oder die Flammen wüten usw., – in der Unbegreiflichkeit der Schranken bleibe die Wissenschaftslehre stecken, wie *allem Vermuten nach* alle Philosophie.

Den letzten Brief, worin Herr Krug über die Einstimmung oder Nichteinstimmung des Kantischen Systems billiger- und klugerweise meint, es sei wohl am besten, sich des Urteils über diese Sache vorderhand ganz zu enthalten, schließt Herr Krug mit dem Wort:

ignavum fucos pecus a praesepibus arce,[4]

was wohl noch auf manchen paßt, an den Herr Krug nicht dachte, als er es niederschrieb.

Ganz gleichen Inhalts ist die polemische Seite der *Briefe über den neuesten Idealism,* die gegen das Schellingsche System der transzendentalen Philosophie gerichtet sind, – nur sagt der Verfasser in der Vorrede, daß er hier in Ansehung der *offenen* Darlegung seiner eigenen Überzeugungen einen Schritt weiter gegangen sei.

---

4 »Vertreibe die Drohnen, das faule Vieh, von der Krippe«; vgl. Vergil, *Georgica* IV, 168

Zu der Offenheit der Darstellung wird auch gerechnet werden müssen, daß Herr Krug hier seine Einwürfe kecker vorträgt und in dem System Schellings – wie ihn Herr Krug *unseren* transzendentalen Idealisten nennen mag, ist eigentlich nicht abzusehen – unverzeihliche Inkonsequenzen, handgreifliche Widersprüche, *Nonsens* usw. demonstriert.

Über die ursprüngliche *Begrenztheit* scheint Herrn Krug, aus der Konstruktion der Handlungsweisen des Ich aus entgegengesetzten Tätigkeiten oder aus der ursprünglichen Differenz, einiges Licht aufgegangen zu sein, und über die absolute Notwendigkeit, die Vernunft als Subjekt und Objekt und damit Beschränktheit zu setzen, läßt sich Herr Krug weiter nicht vernehmen. Aber desto mehr hält er sich nun an die *Bestimmtheit*, die als das Unerklärbare und Unbegreifliche der Philosophie eingestanden werde.

Fürs erste findet er es widersprechend, daß in der Philosophie durchaus nichts vorausgesetzt werden soll und doch das Absolute $A = A$, als absolute Identität und als Differenz, woraus alle Beschränktheit konstruiert wird, vorausgesetzt werde.

Dieser Widerspruch ist genau derjenige, den der gemeine Verstand immer in der Philosophie finden wird; der gemeine Verstand setzt das Absolute mit dem Endlichen genau auf denselben Rang und dehnt die Forderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus. Es wird also in der Philosophie gefordert, es soll nichts unbewiesen hingestellt werden; der gemeine Verstand findet gleich die Inkonsequenz, die begangen worden ist, er findet, daß man das Absolute nicht bewiesen hat; – mit der Idee des Absoluten werde unmittelbar sein Sein gesetzt, aber, weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken, eine Idee von etwas machen, ohne daß darum notwendig sei, daß dieses gedachte Etwas zugleich ein Dasein habe usw. So wird Herr Krug der Geometrie vorwerfen, daß sie keine in sich vollendete Wissenschaft sei, wie sie behaupte, denn die beweise ja das Dasein

eines unendlichen Raums nicht, in den sie ihre Linien ziehe. – Oder hält Herr Krug Gott oder das Absolute für eine Art von Hypothese, welche sich die Philosophie zuschulden kommen lasse, wie die eine Physik sich die Hypothese eines leeren Raums, einer magnetischen, elektrischen Materie usw. erlaubt, an deren Stelle eine andere Phsyik wieder andere Hypothesen setzen kann?

Die *zweite* Inkonsequenz, die Herrn Krug auffällt, ist, daß versprochen sei, das ganze System unserer Vorstellungen solle deduziert werden; und ob er schon selbst eine Stelle im transzendentalen Idealismus gefunden hat, worin der Sinn dieses Versprechens ausdrücklich erläutert ist, so kann er sich doch nicht enthalten, wieder überhaupt zu vergessen, daß hier von Philosophie die Rede ist. Herr Krug kann sich nicht enthalten, die Sache wie der gemeinste Plebs zu verstehen und zu fordern, es solle jeder Hund und Katze, ja sogar Herrn Krugs Schreibfeder duduziert werden, und da dies nicht geschieht, so meint er, es müsse seinem Freunde der kreißende Berg und das kleine, kleine Mäuschen einfallen; *man hätte* sich nicht sollen das Ansehen geben, als ob man das ganze System der Vorstellungen deduzieren wolle.

Komisch ist es, wie Herr Krug denn doch so gnädig ist, den Philosophen, der sich das Ansehen eines Meisters in der Philosophie gebe, jedoch nicht so scharf beim Worte nehmen zu wollen; sondern er verlangt nur *etwas Weniges*, nur die Deduktion von einer bestimmten Vorstellung, z. B. *dem Monde* mit allen seinen Merkmalen, oder einer Rose, einem Pferd, einem Hunde oder Holz, Eisen, Ton, einer Eiche oder auch nur von seiner Schreibfeder. Es sieht aus, als ob Herr Krug den Idealisten mit solchen Forderungen die Sache leicht habe machen wollen, daß er vom Sonnensystem nur einen untergeordneten Punkt, den Mond, oder als etwas noch viel Leichteres seine Schreibfeder aufgegeben hat. Begreift denn aber Herr Krug nicht, daß die Bestimmtheiten, die im transzendentalen Idealismus unbegreiflich sind, der Naturphilo-

sophie, von deren Unterschied von dem transzendentalen Idealismus er gar nichts zu wissen scheint, soweit von ihnen – wie von Herrn Krugs Schreibfeder nicht – in der Philosophie die Rede sein kann, angehören? In derselben kann er eine Dedukzion (ein Wort, dessen Bedeutung hier sowenig taugt als seine Orthographie) von einem derjenigen Dinge, die er vorschlägt, vom Eisen finden. Hat denn Herr Krug so wenig einen Begriff von philosophischer Konstruktion, um zu meinen, daß der Mond ohne das ganze Sonnensystem begriffen werden könne, und hat er eine so schwache Vorstellung von diesem Sonnensystem, um nicht einzusehen, daß das Erkennen dieses Systems die erhabenste und höchste Aufgabe der Vernunft ist? Wenn Herr Krug von der Größe dieser bestimmten Aufgabe oder wenn er von dem, was überhaupt im jetzigen Augenblicke zunächst Interesse der Philosophie ist, nämlich einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige *principium essendi* und *cognoscendi* zu stellen, nachdem man ihn lange genug *neben* andere Endlichkeiten oder ganz ans Ende als ein Postulat, das von einer absoluten Endlichkeit ausgeht, gestellt hat, – wenn er hiervon eine ferne Ahnung hatte, wie konnte ihm denn einfallen, die Deduktion seiner Schreibfeder von der Philosophie zu verlangen? Ein Hund, eine Eiche, ein Pferd, ein Rohr sind freilich, so wie ein Moses, Alexander, Kyros, Jesus usw., etwas Vortrefflicheres, und beide Reihen von Organisationen liegen der Philosophie näher als Herrn Krugs Schreibfeder und die von ihr abgefaßten philosophischen Werke; die Naturphilosophie weist ihn hin, wie er die Organisationen einer Eiche, Rose, Hund und Katze zu begreifen hat, und wenn er Lust und Eifer hat, seine menschliche Individualität zu der Stufe des Lebens einer Rose oder eines Hundes zu kontrahieren, um das lebendige Sein derselben vollkommen zu begreifen und zu fassen, so mag er den Versuch machen, aber anderen kann er es nicht zumuten; besser, er versuche es, sein Wesen zu den größten Individualitäten

eines Kyros, Moses, Alexander, Jesus usw. oder auch nur des großen Redners Cicero auszudehnen, so kann es nicht fehlen, daß er ihre Notwendigkeit begreifen und diese einzelnen[5] sowie die Reihe der Erscheinungen des Weltgeistes, die man Geschichte nennt, einer Konstruktion für fähiger halten wird; aber von der Forderung der Deduktion seiner Schreibfeder wird er zu diesem Behuf ganz abstehen müssen und sich wegen der Unwissenheit in solchen Dingen über den Idealismus auch keinen weiteren Kummer machen.

Herr Krug glaubt mit dieser Forderung der Deduktion von so etwas Bestimmtem einen äußerst guten Fund getan zu haben; er hält sich damit gegen den Idealismus für ganz gedeckt und meint, daß durch die Lösung dieses Problems das neueste idealistische System gegen alle ferneren Einwendungen in Sicherheit gestellt werden könnte; er wenigstens würde kein Bedenken tragen, sogleich das ganze System mit seiner deduzierten Schreibfeder zu unterschreiben; er ist aber auch im voraus überzeugt, daß kein Idealist in der Welt auch nur den Versuch dazu machen werde.

Damit man seinen Einwurf ja recht wohl verstehe, so legt er *beispielsweise* von S. 34 an seinen Menschenverstand recht gemütlich in einer Reihe naiver Probleme vor, welche der transzendentale Idealismus schwerlich werde lösen können. Solche Dinge sind dann, daß wir genötigt seien, uns vorzustellen, daß wir zu einer bestimmten Zeit geboren wurden, daß wir zu einer bestimmten Zeit sterben, daß wir auch täglich Nachrichten durch Zeitungen von dem erhalten, was sich in der Welt da zuträgt, wo wir nicht sind usw. – Daß, wenn die Organisation Produkt der Intelligenz ist, man nicht einsehe, wie der Naturforscher in Gegenden kommen könne, wo er neue Pflanzen entdecke, wie er nötig habe, die Erde zu bereisen usw., ferner nicht, wie die Intelligenz einen Blindgeborenen, Krankheit, Tod produzieren könne, –

5 A: »und die Konstruktion dieser einzelnen«

kurz, es ist ganz ungeschickt, sich nicht unter die *Fucos* zu rechnen und doch rein aus diesem Tone des gemeinsten Menschenverstandes zu reden. – Herr Krug erklärt, daß ihn keine falsche Scham abhalte, seine Einwürfe vorzutragen, er suche aufrichtig die Wahrheit; weil er ein Handeln oder Tun ohne ein Sein schlechterdings nicht denken könne, »so bin ich«, sagt er, »vielleicht eben darum absolut unfähig zum Philosophieren; aber ich kann nun einmal nicht dafür, daß es so ist, und ich will lieber jene Unfähigkeit eingestehen, als eine Überzeugung heucheln, die ich nicht habe«; – aber es ist ja die Alternative nicht vorhanden, entweder zu heucheln oder den gemeinen Menschenverstand über die Philosophie auszugießen. – Außer diesen Widersprüchen im großen, die Herr Krug entdeckt, daß alles im transzendentalen Idealismus deduziert werden solle und die Hunde und Pferde doch nicht deduziert werden, findet er noch andere, indem er einzelne Stellen des Systems, in welchen von ganz verschiedenen Standpunkten die Rede ist, zusammenstellt und dann über den Widerspruch, wie S. 90, mit den Worten der Juden ausruft: »Nun was brauchen wir weiter Zeugnis, daß *unser* System ein dogmatischer transzendenter Idealism sei? wir haben's ja aus seinem eigenen Munde gehört.« In der einen Stelle, die Herr Krug aushebt, ist nämlich von der ursprünglichen Begrenztheit oder davon, daß sich Ich in Entgegensetzung als Subjekt und als Objekt setzt, die Rede, wobei gesagt wird, daß ein System, das diesen Grund aufhebe, ein dogmatischer transzendenter Idealismus wäre. Die andere Stelle betrifft die Epoche der Entwicklung des Selbstbewußtseins, in welcher Subjektives und Objektives für das Ich selbst sich trennen; für diesen Punkt der Trennung liegt die Grenze weder im Ich, das jetzt als subjektives bestimmt ist, noch im Ding, – sie liegt, ist dies ausgedrückt, nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist; sie wird in bezug auf das Ich sowohl als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Herr Krug erklärt dies so: es gebe gar keinen Grund der Begrenztheit.

Man sieht aus solchen Kläglichkeiten, daß Herr Krug das System, das er gründlich zu prüfen für Pflicht erklärt, ehe er es öffentlich zu beurteilen wage, nicht einmal obenhin kennt; sonst, wenn er wußte, daß das Bewußtsein konstruiert werden sollte, so konnte er zum voraus wissen, ohne nach einer besonderen Stelle sich umzusehen, daß eine Handlung der Intelligenz vorkommen müsse, in welcher die Grenze für Ich und das Ding als zufällig, als ohne Grund erscheint.

Noch ist, nachdem wir Herrn Krugs Prüfungsweise gezeigt haben, zu erwähnen, daß am Ende der *Briefe über die Wissenschaftslehre* von S. 61 bis ans Ende als Anhang eine Abhandlung über den religiösen Glauben und dieser ein Anhang und wieder ein Zusatz beigefügt ist; das Ganze betrifft die Fichteschen Aufsätze über Religion. Da Herr Krug hier ausdrücklich erklärt – was er überhaupt ohne ausdrückliche Erklärung tut –, daß er den transzendentalen Gesichtspunkt, der nur dem Philosophen als solchem eigen sein könne und der schon ausführlich vom ihm *geprüft* (wir finden, daß Herr Krug gar nicht von ihm gesprochen hat) worden sei, in dieser Untersuchung ganz beiseite liegen lassen wolle, so haben wir über diese Herzens- und Menschenverstandsergießungen vollends gar nichts zu sagen. Besonders eindringend sind die Ausbrüche seines Feuereifers gegen die Heiden und ihren krassesten Aberglauben, der der Religion des guten Lebenswandels schnurstracks zuwider sei; sie gehen dagegen, daß in einem der Aufsätze im philosophischen Journal mit einer, wie Herr Krug meint, gewissen, mit der Würde des Gegenstandes nicht wohl vereinbaren Keckheit, gesagt sei: die Religion kann ebensogut mit dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus als usw. bestehen; zu welchen Abenteuerlichkeiten, ruft Herr Krug aus, kann nicht die Sucht, durch Paradoxien zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Was Herrn Krugs *eigene Überzeugungen* betrifft, so fordert er zu »einer besonderen Prüfung derselben auf, da er eben mit einer neuen *Fundamentalphilosophie* beschäftigt ist, wo-

bei ihm eine solche Prüfung *vielleicht zustatten kommen dürfte*; es geschieht erst in den *Briefen über den transzendentalen Idealismus* und im *Organon*, daß Herr Krug damit herausgeht, lat. *urceus exit* (die eigentliche *amphora* aber soll ein Werk über die ganze Philosophie in 8 Bänden, nämlich 7 Bänden Inhalts und einem Bande *Sach*register werden, für welches Herr Krug den Entwurf des *Organons* als einen Kranz aushängt). Um diese Überzeugungen im Mittelpunkt aufzufassen, nehmen wir das auf, was Herr Krug die Hauptsache jener Überzeugungen oder sein System nennt; in unserem Bewußtsein sei nämlich (*Organon*, S. 75) eine ursprüngliche transzendentale Synthesis zwischen dem Realen und dem Idealen, und dasjenige System, welches diese transzendentale Synthesis anerkenne und behaupte, ohne sie erklären zu wollen – weil, um sie zu erklären, man von dem einen oder dem anderen anfangen, mithin die Synthesis selbst aufheben müßte –, nenne er transzendentalen Synthetism, welcher also transzendentaler Realism und transzendentaler Idealism in unzertrennlicher Vereinigung ist. – Dies sind Worte, die nicht übel lauten. Es ist nur zu untersuchen, wie denn Herr Krug jene Synthesis des Realen und Idealen eigentlich versteht; denn das Wort Synthesis macht die Sache nicht aus. Die ursprüngliche Synthesis nun ist nach *Organon* S. 25 das Bewußtsein; das Bewußtsein aber ist nicht das Ich, sondern ist *im* Ich.

Hören wir Herrn Krug noch weiter über das Ich; er ist überall ein warmer Patron des Ich gegen die Gegner der Wissenschaftslehre, er hat nichts gegen das Ich als Anfangspunkt der Philosophie; aller Spott darüber sei kleinlich und abgeschmackt usw. Er macht Ich gleichfalls zum Realprinzip des Erkennens; er erzählt, daß der transzendentale Idealismus auf die Selbständigkeit des Ich *oder der Vernunft* sich gründe und daß er sich selbst für diese Selbständigkeit interessiere. Bei Herrn Krug aber trennt sich das Ich von der Vernunft ab, sie kommen nur in dieser Erzählung das eine als Erklärung des anderen vor; sonst wird in den drei Wer-

ken, die wir vor uns haben, soweit sie eine Beziehung auf Philosophie haben, *auch das Wort* Vernunft von Herrn Krug nicht gebraucht; außer in den *Briefen über die Wissenschaftslehre* findet man es ein paarmal im Genitiv vor oder S. 45 in ähnlicher Bedeutung – (worauf wir auch Herrn Krug deswegen aufmerksam machen, damit ihm nicht in den sieben Bänden der philosophischen Wissenschaften begegne, daß die Vernunft gar nicht oder nur im Genitiv vorkomme und also im Sachregister, dem 8. Bande, diese Sache nicht anzutreffen wäre). Herr Krug hat diese Zusammenstellung von Ich oder Vernunft aufgehoben, denn die Vernunft konnte nicht zum Ding gemacht werden; daß Ich aber ein Ding ist, ist eins der Grundprinzipien dieses Synthetismus, das er häufig und angelegentlich beweist (S. 80 über transzendentalen Idealismus): wo wir ein Handeln *wahrnehmen, müssen* wir auch ein Handelndes annehmen, d. h. ein Subjekt von gewisser Realität setzen, von welchem das Handeln *gleichsam* ausgeht; oder im *Organon*: es gibt ein Ich, das *Subjekt* der Tätigkeit ist, *denn* wirkliche Tätigkeit ohne ein Subjekt der Tätigkeit läßt sich nicht denken, *wie jeden,* versichert Herr Krug, *sein* Bewußtsein *lehren wird, sobald er den Versuch machen will, so etwas zu denken.* Daß das *principium essendi* des Erkennens oder das Realprinzip der Erkenntnis ein erkennendes Subjekt sei, davon gibt Herr Krug eine Art von Beweis; *denn*, sagt er, wäre kein solches Subjekt *da*, so wäre auch keine Erkenntnis da.

In diesem *Ding* nun ist das Bewußtsein, und dies Bewußtsein ist eine Kollektion von unendlich vielen Sachen. Herr Krug zählt darunter einen Satz des Widerspruchs, einen gewissen praktischen Satz, nämlich das Sittengesetz, ferner einen Alexander, der ein großer Held, einen Cicero, der ein großer Redner gewesen, und unendliche viele dergleichen (S. 14), – lauter Sachen, die alle nicht in dem Satz Ich = Ich oder $A = A$ enthalten seien und mannigfaltige Tatsachen des Bewußtseins heißen. Diese unendlich mannigfaltigen Tatsachen des Bewußtseins liegen zwar alle im Ich, in das sie

auf eine unbegreifliche Weise kommen, aber freilich wie ein Chaos ohne alle Einheit und Ordnung:

Es geht alles durcheinander
wie Mäusedreck und Koriander.[6]

Da tritt nun eine Vernunft im Genitivus herzu und bringt S. 76 f. eine formale Einheit hinein, ordnet die Verwirrung an und verbindet durch Unterordnung unter ein gewisses Prinzip als ihren Vereinigungspunkt; – nicht als wenn aus demselben alle einzelnen Erkenntnisse ihrem *Inhalte* nach abgeleitet werden könnten und sollten, sondern es sollen nur die einzelnen Erkenntnisse in ihrer Mannigfaltigkeit darauf als auf eine gewisse Einheit bezogen werden, *so wie sich* in einem Gewölbe alles auf den Schlußstein als höchsten und letzten Vereinigungspunkt bezieht, obwohl dieser Punkt nicht zugleich das Fundament des Gewölbes in sich enthalten kann; – und *vielleicht*, meint Herr Krug, hatte die Wissenschaftslehre eben dies in Gedanken, als sie den Satz Ich = Ich an die Spitze ihrer Untersuchungen stellte, und dies $A = A$ wäre eine symbolische Darstellung jener Harmonie, der oberste formale Grundsatz der Philosophie, welcher aber schon anderweit[ig]e materiale Grundsätze, Tatsachen des Bewußtseins in Begriffe aufgefaßt und in Sätzen dargestellt, voraussetzt. – Jenes *Vielleicht* macht der Vorsichtigkeit des Herrn Krug Ehre; ganz gewiß wollte er es doch nicht versichern.

Man sieht nun auch, als Herr Krug sich wegen der ursprünglichen Beschränktheit gegen den transzendentalen Idealismus kehrte, war es ihm nicht um Befreiung von der Beschränktheit zu tun, sondern einen Freibrief für die unendliche Menge der Beschränktheiten des empirischen Bewußtseins darin zu finden und zu zeigen, daß dieses System um kein Haar besser sei als sein Synthetismus, der eine unendliche Menge von Beschränktheiten des Bewußtseins setzt; Herr Krug seines

6 Goethe, *Ein Fasnachtsspiel von Pater Brey*

Orts (*Briefe über den transzendentalen Idealismus*) halte dafür, daß es den Philosophen keineswegs entehre, gleich von vornherein einzugestehen, daß es Dinge gebe, die höher als alle menschliche Weisheit liegen; – aus seinem Bewußtsein heraus und über dasselbe hinausgehen zu wollen, scheine ihm gerade soviel zu sein, als sein Bewußtsein aufheben und es doch in demselben Akte, wodurch es aufgehoben wird, behalten zu wollen. – Denkt aber Herr Krug unter philosophischer Reflexion etwas anderes als die Aufhebung des Bewußtseins und das Behalten desselben in einem und ebendemselben Akt?

Zum Prinzip seiner Spekulation das empirische Bewußtsein zu machen, dazu glaubt sich Herr Krug also mit allem Fuge berechtigt, und ebenso dazu, daß das, was er in seinem empirischen Bewußtsein finde und in demselben denken müsse, vollkommen wahr sei; er müsse das Ich als Ding denken, und daher sei es ein Ding. Wir setzen dasjenige als wirklich, was wir als notwendig hinzudenken müssen; so verfahren schon seit Menschengedenken die Physiker und Mathematiker in ihren Wissenschaften (S. 82), und niemand bis diesen Tag habe sie noch in Anspruch wegen dieses Verfahrens genommen; ja selbst der transzendentale Idealismus verfahre so an hundert Orten! Warum soll es den Gegnern nicht gestattet sein? *ego homuncio non fecerim*?[7] – Nur vergißt Herr Krug, daß, wenn Mathematik, Physik und Idealismus fragen, was gedacht werden müsse, sie sich nicht an das empirische Bewußtsein wenden, worin die Hunde und Katzen, Herrn Krugs Schreibfedern und der große Redner Cicero usw. ihr Wesen treiben. – Nach dem Bisherigen muß der Synthetismus des Herrn Krug auf folgende Weise gedacht werden: Man stelle sich einen Krug vor, worin Reinholdisches Wasser, Kantisches abgestandenes Bier, aufklärender Sirup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen

---

7 »... sollte ich kleiner Mensch es nicht tun?« – vgl. Terenz, *Der Eunuch*, V. 590 f.

Ingredienzien durch irgendeinen Zufall als Tatsachen enthalten sind; der Krug ist das Synthetische derselben = Ich; nun tritt aber einer hinzu und bringt in jenes Gesödel dadurch eine Einheit, daß er die Dinge sondert, eins nach dem andern riecht und schmeckt oder wie das zu machen ist, vornehmlich von anderen hört, was da hineingekommen sei, und nun eine Erzählung davon macht; dieser ist nun die formale Einheit oder philosophisches Bewußtsein.

Dies ist das Wesen des Krugischen Synthetismus, und es ist, so offen und unverhohlen es daliegt, nicht so leicht herauszufinden, da dieses System, wie ein wahres philosophisches System es tun muß, die anderen alle gleichfalls in sich faßt: weil Sein und Denken im empirischen Bewußtsein auf eine unbegreifliche Weise vereinigt sind, so daß eine echte, nüchterne und bescheidene Philosophie nicht darüber hinaus soll, hält Herr Krug sein System für einig mit dem Jacobischen; die Kantischen Begriffe a priori fehlen ihm nicht, und wie wir gesehen haben, ist er auch ein warmer Patron vom Ich des Idealismus.

Sonst, was die historische Rücksicht auf das Eigentliche dieses Systems betrifft, so wird man notwendig an das ältere, ganz gleiche System des Herrn [C. C. E.] Schmid (*Philosophisches Journal,* Jahrg. 1795, 10. Heft) erinnert (wie auch der Rezensent des *Organon* in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* [1801, Bd. 3, Nr. 207] bemerkt), ein System, von dem man nicht denken konnte, daß, nachdem auch der Erfinder desselben selbst die Ausführung aufgegeben hatte, es aus seiner Vernichtung durch einen anderen wieder erweckt werden sollte. Es ist ganz eingetroffen, was Fichte damals (*Philosophisches Journal,* Jahrg. 1795, 12. Heft[8]) schon voraussagte, daß diese Entdeckung ohne Zweifel benutzt werden werde; nur sei zu wünschen, daß diejenigen, die sie benutzen, dem wahren Erfinder die Ehre des Erfindens und, wie

8 »Vergleichung des von Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre«, SW, Bd. II, S. 421 ff.

er lieber wolle, die Ehre des Findens lassen und sich gegen ihn besser benehmen als gegen einen anderen berühmten philosophischen Schriftsteller, dessen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus sind und dem doch nur wenige die schuldige Dankbarkeit beweisen. – Gegen Reinhold läßt sich Herr Krug diesen Fehler des Undanks nicht ganz zuschulden kommen, aber doch Reinholden bei weitem nicht volle Gerechtigkeit widerfahren. *Organon* S. 33 sagt Herr Krug, daß die *Theorie*[9], wenn sie das Bewußtsein als das Fundament der philosophischen Erkenntnis aufstellte, von der Wahrheit *gar nicht so weit* entfernt war, als manche Beurteiler derselben behauptet haben; aber sie habe nur darin gefehlt (Herr Krug hat den rechten Fleck getroffen), daß sie voraussetzte, die ganze philosophische Erkenntnis müsse auf eine einzige Tatsache des Bewußtseins erbaut oder daraus hergeleitet werden. Allein Herr Krug tut in Wahrheit der Theorie Unrecht, denn mit der Stoffheit der Vorstellungen, welche in jenem einen Grundsatz des Bewußtseins auch enthalten ist, muß ja die Menge der Tatsachen des Bewußtseins, so unendlich mannigfaltig Herr Krug sie nur verlangen kann, hereinkommen.

Sonst sagte Fichte von diesem System des Synthetismus selbst, daß es vortrefflich dem dringendsten Bedürfnisse der Zeit entspreche; die Kantische Philosophie habe Aufsehen erregt, und es suchen viele hinter ihr etwas Besonderes. Durch jenes System werden mit einem Male alle Schwierigkeiten weggenommen; die Welt ist da fertig ohne alles Zutun der Vernunft. Der kritische Idealismus erhält eine *so leicht* zu fassende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet als das *Vermögen, unsere Kenntnisse in ein System zu bringen.* – Bloß das bleibt, nachdem wir jetzt den Aufschluß erhalten haben, wunderbar, wie soviel Lärmen um nichts habe entstehen können, wie Kant so mächtige Zurüstungen

---

9 K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789

habe machen können, um den sehr simplen Satz darzutun, daß wir über die Dinge in der Welt räsonieren können. – Was damals in Rücksicht auf Kant geschah, hat Herr Krug für das Fichtesche System geleistet, indem er zeigt, daß Ich = Ich das Prinzip der ursprünglichen Identität des Ich bedeute, wovon uns nur das Bewußtsein unserer selbst belehren könne, welches *alle meine* Tätigkeiten *begleitet* und wodurch ich sie als *meine* Tätigkeit anerkenne; kurz, daß die Identität darein zu setzen ist, daß alle Tatsachen des Bewußtseins *in mir* und in keinem Fremden sind. – Doch bescheidet sich Herr Krug, diese Erklärung des Ich = Ich mit einem *Vielleicht* vorzutragen, denn »vielleicht« könnte Ich = Ich auch etwas anderes ausdrücken sollen.

Den Grundstein zu dieser Fundamentalphilosophie seiner Überzeugungen legt Herr Krug ausführlich im 3. §, worin er *beweist*, daß es nur *ein* Realprinzip, das Ich, aber mehrere Idealprinzipien geben müsse; er beruft sich in der Folge S. 19 und 77 darauf, hier die Mehrheit der Prinzipien *dargetan* zu haben; dennoch lautet der Anfang der Schlußanmerkung zu diesem § S. 15 so: ›Ich *zweifle demnach sehr*, daß man [wie Schelling meint] aus dem magischen Kreise, in den uns die Untersuchung über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis versetzt, jemals durch die Annahme eines obersten absoluten Prinzips herauskommen werde, das den gesamten Inhalt und die gesamte Form der Philosophie ausdrücke usw.‹ (aus Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [Tübingen 1795, S. 18]). Wenn Herr Krug ein 8 Bände starkes Werk der philosophischen Wissenschaften darauf gründen will, wie kann ihn seine Bescheidenheit und Nüchternheit so weit verführen, daß, nachdem er das Prinzip seiner Überzeugungen bewiesen hat, er an dem entgegengesetzten Prinzip *nur zweifelt*?

Mit einer Haupttatsache des Bewußtseins, der Außenwelt nämlich, bringt es Herr Krug auch nicht weiter, als daß er S. 40 das Resultat zieht, daß, wenn die Annahme der Realität der Außenwelt zwar nicht direkt bewiesen werden

könne, so lasse sich doch indirekt, d. h. durch Reflexion, auf die gegenseitige Behauptung *sehr viel* zur Rechtfertigung jenes Glaubens *sagen*; nämlich dieser Glaube und Voraussetzung sei jedem Menschen so notwendig und natürlich, daß sich selbst der entschiedenste Idealist nicht davon losmachen könne, *denn er glaubt daran, sobald er nicht spekuliert.* – Und S. 47 ergibt sich eben hieraus, daß der Glaube an die objektive Welt weit *vernünftiger* sei als die Behauptung des Gegenteils.

Die dargestellten einfachen und populären Vorstellungen von der Philosophie, wie sie ein Synthetismus ist, hat Herr Krug in spanische Stiefel realer Prinzipien und formaler Idealprinzipien wie auch materialer Idealprinzipien eingeschnürt, Fichtes, Schellings Schriften, *Philosophisches Journal,* seine eigenen Werke fleißig zitiert, das Ganze in Paragraphen und besondere Anmerkungen Nr. 1, 2, 3 usw. abgeteilt usf., – kurz, durch alle solche Anstalten der Sache seines gemeinen Menschenverstandes wieder einen Teil der Popularität und Faßlichkeit entzogen, die sie an und für sich hat und die ein Hauptverdienst derselben so sehr ausmacht, daß man, wenn dieser in Paragraphen gebrachte gemeine Menschenverstand wirklich Philosophie wäre, unsere Zeiten und Sitten zu bedauern hätte, die es nicht erlauben, sich, wie Sokrates tat, an jeden vornehmen und gemeinen Mann geradezu zu wenden; es müßte Herrn Krug gelingen, in kurzer Zeit das ganze ungebildete Publikum in ein philosophisches umzukleiden. Auch für die Skeptiker ist diese Philosophie vortrefflich, wie Herr Krug selbst einsieht: »Wenn ich«, sagt er, »nur die Tatsachen meines Bewußtseins richtig aufgefaßt und verständlich dargestellt habe, so wird kein Philosoph in der Welt die von mir aufgestellten Prinzipien ableugnen können; selbst der Skeptiker wird sie zugeben müssen.«

Wenn Herr Krug am Ende des *Organons* (wo wir auch belehrt werden, daß dieses Organon eigentlich noch nicht das Organon sei) anzeigt, daß er, wenn seine Grundsätze den

Beifall der Kenner zu erhalten das Glück haben sollten, ein System der Philosophie in acht Bänden auszuarbeiten nicht abgeneigt sein würde, wie er seinen Freunden bereits in einer Privatankündigung zu erkennen gegeben habe, – so geben wir ihm einerseits nur zu bedenken, daß sich in sieben Bänden allerdings eine hübsche Anzahl von Tatsachen des Bewußtseins aufstellen läßt, aber daß nicht abzusehen ist, wie er darein die *unendlich* mannigfaltigen Tatsachen des philosophischen Bewußtseins, darunter er auch zählt, daß »ein großer Redner, namens Cicero, ein großer Krieger, namens Alexander, gewesen sei« usw., bringen könne; – andererseits, wenn sieben Bände für diese Tatsachen nicht ausreichen werden, wo soll noch Raum zum Philosophieren über diese zum Grunde gelegten Sachen übrigsein, da ja der achte Band laut S. 112 für die Literatur der Philosophie und für ein Register über die philosophischen Sachen der sieben Bände bestimmt ist?

Notizenblatt[1]

Besonderer Zweck des Blatts

Von dem inneren Zustand der Philosophie ist in der dem Ganzen als Einleitung vorgesetzten Abhandlung ein allgemeines Bild entworfen worden; der äußere Zustand, welcher nicht vor die Kritik gehört, ist darum doch nicht so uninteressant, daß nicht allerdings Notiz von ihm genommen werden dürfte. Denn um nichts von den merkwürdigen klimatischen Unterschieden zu sagen, welche die Betrachtung desselben im Großen wie im Kleinen und sogar schon auf der geringen Oberfläche Deutschlands zeigt, so sind äußere Erscheinungen, welche auf Philosophie Bezug haben, schon ihrer Natur nach mehr oder weniger Wirkungen innerer Verhältnisse und weisen auf diese zurück. Umstände und Schickung der Zeit haben der Philosophie in unseren Tagen ein sehr ausgedehntes und für ihre innere Kultur nicht ganz unwichtiges Verhältnis zu einer Menge von Gegenständen und Menschen gegeben, die, wenn sie sich besinnen könnten, selbst verwundert sein müßten, wie sie dazu gekommen. Die allgemeine Aufmerksamkeit, welche die Philosophie auf sich gezogen, hat den Schwarm von Menschen immer mehr vergrößert, der, wenn er nicht in sie eindringen kann, sie wenigstens äußerlich umschwirrt und sich durch sein Gesumme unnütz macht. Eine Menge friedlicher Bürger des Gelehrtenstaats, die innerhalb der vier Pfähle ihrer Brotwissenschaft vergnügte Leute gewesen sind, hat die allen anderen Wissenschaften von der philosophischen Republik aus angedrohte Erschütterung oder gar Revolution aus ihrer Ruhe aufgestört. Gewiß ist es ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, wenn

---

1 in: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 1, [Januar] 1802. – Von Hegel unter Mitwirkung Schellings.

auch die *curta supellex* einen Kurt Sprengel[2] nicht abhält, von den Transzendentalphilosophen Notiz zu nehmen, oder wenn ein solider, hausbackener Verstand sich von Tübingen her vernehmen lassen muß: die Zeit sei noch nicht gekommen, wo man es als ausgemacht ansehen könnte, daß die Erscheinungen der Natur durch die Gesetze des Denkens bestimmt seien; oder ein ungezogener junger Mensch aus Niedersachsen, den Röschlaub von wegen seiner Lügenhaftigkeit gezüchtigt hatte, im Int[elligenz-]Blatt der Jen[aischen] A[llgemeinen] L[iteratur-] Z[eitung] auf die Philosophie und das, was dieser Pöbel Sophisterei nennt, schimpfen muß. Das häufig wiederholte Verschmähen des Autoritätsglaubens, des Mangels an Selbstdenken, hat endlich die Folge gehabt, daß jeder, der irgendeine Trivialität aufzujagen imstande ist, sich zu einem Philosophen von eigener Hand konstituiert, und wenn man ihm etwa zu verstehen gibt, daß er gegenüber von Fichte z. B. allerdings zu schweigen und in allewege die Hand auf den Mund zu legen habe, im Int.-Blatt der Allg. Lit.-Zeit. ganz ungebärdig sich anstellt, auf seine Selbständigkeit pocht und sich nicht etwa darüber verwundert, daß dieser überhaupt seiner nur Meldung getan, sondern darüber, daß er die wahre Meinung über ihn gesagt hat.

Dies alles und noch mehr bildet ein für die Philosophie selbst ganz äußeres Verhältnis zu einzelnen Menschen; ein weit ausgedehnteres und mehr oder weniger allgemeines zum gesamten Publikum bildet die Betriebsamkeit ganzer Institute, die außerdem, daß sie den Gang der Literatur im ganzen und das Wohl aller Wissenschaften leiten, insbesondere auch das der Philosophie bei dem Publikum besorgen und befördern wollen. Obgleich das mit Recht berühmteste und durch einige in früheren Zeiten an den Tag geförderte Meisterwerke im Fach der philosophischen Kritik ausgezeichnetste

---

2 Anspielung auf Sprengels *Kritische Übersicht des Zustandes der Arzneikunde in dem letzten Jahrzehnt*, Halle 1801 (?)

derselben, die Jenaische Allg. Lit.-Zeit., dem allgemeinen Los menschlicher Dinge so wenig entgehen konnte, daß in der letzten Zeit, in Ansehung der Philosophie, fast sogar das Sprichwort an ihm wahr geworden wäre: der Krug geht so lange zu Wasser, bis er bricht, so ermangelt es doch, nachdem von ihm die weise und in der Tat lobenswerte Maxime angenommen worden ist, von der Rezension bedeutenderer philosophischer Werke gänzlich abzulassen, nicht, unbedeutende von Zeit zu Zeit mit einer passenden Sauce zu versehen. Zum Teil in Rezensionen, zum Teil und besonders in eigenen Aufsätzen gibt die Oberdeutsche, sonst auch Salzburger genannte, Literatur-Zeitung den Salat dazu, der, weil er ohne Salz und Pfeffer ist, von den Würzburger Gelehrten Anzeigen mit Petersilie gewürzt, von den Tübingischen aber mit einer Gabe linden Öls unschädlicher Plattheit übergossen wird, so daß das Publikum im ganzen wenigstens immer noch auf eine Art von philosophischem Gericht rechnen kann. Zu diesen, obgleich sie abgängig geworden sind, doch noch Abgang findenden Blättern gesellt sich ein beigängiges Institut, unter dem Namen eines Jahrbuchs der Literatur, das im Bewußtsein seiner Beigängigkeit, wie billig, bescheiden ist und sich im ganzen bloß für ein merkantilisches Anzeige-Comtoir anerkennt und ausgibt, aber durch eine gewisse Gründlichkeit auch in philosophischen Beurteilungen mit den abgängigen noch immer die Vergleichung aushalten kann. Die Erlangische Literaturzeitung hat im philosophischen Fach sich durch mehrere Rezensionen über die allgemeine edle Simplizität und Mittelmäßigkeit erhoben, ist aber dadurch stark in den Ruf gekommen, den transzendentalen Idealismus unerlaubtermaßen zu begünstigen und überhaupt sich an die verderblichen Neuerer anzuschließen, weshalb auch noch ganz kurz in dem Int.-Blatt der Jenaischen A. L. Z. gegen sie, wenn nicht die Glocke angezogen, doch wenigstens eine Schelle geläutet worden ist.
So groß und umfassend die Geschäftigkeit dieser Institute ist, so gibt es doch sogar einzelne Mensehen, die sie durch

Industrie hierin noch zu übertreffen suchen, und unter anderen einen durch Natur und Fleiß ausgezeichneten Böttcher[3], der allein fähig ist, das ganze große Heidelberger Faß der Literatur, das sich zu jeder Messe mit so verschiedenartigen Ingredienzien füllt, mit *einem*, aus *einem* Stück gearbeiteten Reif zu binden. Unendlich angenehm muß es einem großen Teil des Publikums sein, der, ohne eben genaue und richtige Begriffe zu verlangen, gleichwohl ein allgemeines Aperçu des jedesmaligen Ertrags begehrt und obenein noch durch die lehrreichen Gleichnisse, welche dabei von Tierpflanzen, Schnabeltieren und aus allen drei Reichen der Natur und Kunst hergenommen werden, eine so ziemlich vollständige Kenntnis aller naturhistorischen und anderer Merkwürdigkeiten der letzten Zeit erlangt und, da des Geträtsches im bürgerlichen Leben ohnehin nicht genug werden kann, hier noch überdies mit Stadtgeschwätzen aus der gelehrten Welt regaliert wird. Da in Deutschland alles nachgemacht wird, so ist zu fürchten, daß, wie nach der obigen Bemerkung die Philosophie und jedes einzelne Fach der Literatur, besonders aber der Industrie, seinen Insektenschwarm herbeizieht, so sich nicht eine eigene Art großer dicker Schmeißfliegen bilde, die nicht nur auf einzelne Produkte, sondern auf das Gesamte der Literatur sich niederlassen. Eine solche Fliege hat sich noch unlängst, den Herausgebern wahrscheinlich unbemerkt, in der Meßrelation der Stuttg. Allg. Zeitung[4] auch auf Hegels Schrift *Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie* gesetzt, und wir machen um so mehr auf sie aufmerksam, da dies eben ein Beispiel ist, welche glaubwürdige Klatschereien und in der Sache gegründete Nachrichten das Publikum sich auf diesem Wege zu versprechen hat.*

* Über die Nachricht, die der Verfasser dieser Meßrelationen gibt, daß Schelling sich einen rüstigen Vorfechter aus seinem Vaterlande nach Jena *geholt* habe und *durch* denselben dem staunenden Publikum *kundtue*, daß

3 = Karl August Böttiger, 1760–1835, Schriftsteller

4 *Allgemeine Zeitung*, Stuttgart, 6. Nov. 1801, Sp. 1238

Dies alles, was wir hier angeführt haben, obgleich es nur einige Züge davon sind, rechnen wir zu dem äußeren Zustand der Wissenschaften. Was sich von diesem auf Philosophie bezieht, werden wir in diesem Notizenblatt berühren, in der Hoffnung, besonders durch Aufmerksamkeit auf das deutsche Rezensierwesen es unseren Lesern zu empfehlen. Denn wem wird es nicht angenehm sein, die vortrefflichen Äußerungen und philosophischen Sentiments, die unter der Menge anderer Rezensionen und in den voluminösen Bänden der gelehrten Blätter als einzelne Perlen versteckt liegen, hier besonders aufbewahrt zu finden; wen es nicht interessieren, wenn wir, von diesen Äußerungen aus schließend, dem neugierigen Publikum Kunde und Notiz von den eigenen Grundsätzen mancher Beurteiler und ihren philosophischen Systemen geben können, welche ohne unsere Bemühung wahrscheinlich ewig verborgen blieben, da bekanntlich die philosophischen Rezensenten an kritischen Instituten, ausgenommen die Erlanger Literatur-Zeitung, woran ordentlich auch sonst bekannte philosophische Schriftsteller, als da sind Fichte, Steffens, Eschenmayer, Schelling u. a. m., durch Beiträge teilgenommen haben sollen, sich mit dem Schreiben und Verfassen eigener Schriften oder gar Aufstellung von Grundsätzen und Systemen in der Regel eben nicht abzugeben pflegen.

auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe, könnte ich mit allen Umschreibungen und Milderungen doch nichts anderes ausdrücken, als daß der Autor jener Nachricht ein *Lügner* ist; wofür ich ihn also mit diesen klaren Worten erkläre; und das um so eher, da ich mir damit auch den Dank so vieler anderer zu verdienen glaube, denen er mit seinen Pfiffigkeiten, Halblügen, Seitenhieben im Vorbeigehen' usw. beschwerlich ist. D[r]. Hegel.

Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten[1]

Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze, Hofr. und Prof. in Helmstädt. Hamburg bei C. E. Bohn, 1801. 1. Band 728 S., Vorr. XXXII S.; 2. Band 722 S., Vorr. VI S.

Acht Jahre, nachdem Herr Schulze gegen die Kantische Philosophie, vorzüglich in der Form, welche sie in der Theorie des Vorstellungsvermögens gewonnen hatte, mit Aufsehen aufgetreten war[2], umfaßt er nunmehr die theoretische Philosophie überhaupt, um sie durch seinen Skeptizismus in Flammen zu stecken und bis aufs Fundament auszubrennen. Der ganze helle Haufen der neuen Skeptiker verehrt billig Herrn Schulze als Vormann, und dieser Sandsack von – vorderhand vier Alphabeten, den Herr Schulze gegen die Festung der Philosophie herbeigeschleppt hat, sichert ihm billig diesen ersten Platz.

Die Darstellung und Schätzung dieses neuesten Skeptizismus macht es notwendig, uns auf[3] das Verhältnis dieses sowie des Skeptizismus überhaupt zur Philosophie einzulassen; nach diesem Verhältnis werden sich die verschiedenen Modifikationen des Skeptizismus von selbst bestimmen und zugleich das Verhältnis dieses neuesten Skeptizismus selbst, der sich

---

1 in: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 2, [März] 1802

2 *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, 1792

3 A: »über«

auf die Schultern des alten gestellt zu haben und sowohl weiter zu sehen als vernünftiger zu zweifeln vermeint, zu dem alten sich ergeben. Eine Erörterung des Verhältnisses des Skeptizismus zur Philosophie und eine daraus entspringende Erkenntnis des Skeptizismus selbst scheint auch darum nicht unverdienstlich, da die Begriffe, die sich gewöhnlich über ihn vorfinden, höchst formell sind und sein, wenn er wahrhaft ist, edles Wesen in einen allgemeinen Schlupfwinkel und Ausrede von der Unphilosophie in den neuesten Zeiten verkehrt zu werden pflegt.

Von der subjektiven Quelle des Schulzischen Skeptizismus gibt uns die *Einleitung* eine Geschichte; sie enthält die Ausführung des Gedankens: wenn eine Erkenntnis, die aus der Vernunft geschöpft werden soll, sich keinen allgemeinen und dauerhaften Beifall verschaffen könne, die Bearbeiter derselben in beständigem Widerspruche miteinander stehen und jeder neue Versuch, dieser Erkenntnis die Festigkeit einer Wissenschaft zu erteilen, mißlinge, so lasse sich hieraus mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufsuchung einer solchen Erkenntnis ein unerreichbarer Endzweck und eine allen Bearbeitern derselben gemeinschaftliche Täuschung zum Grunde liegen müsse; auch auf die Denkart des Herrn Verfassers über die Philosophie – wie ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreisungen der Einsicht und Weisheit der Vernunft niemand zu verdenken sei – habe die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben so vieler, durch ihre Talente und durch den bei der Aufsuchung verborgener Wahrheiten bewiesenen Eifer ehrwürdiger Männer nach einer wissenschaftlichen Philosophie von jeher hatte, einen starken Einfluß gehabt und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher diese Kritik der theoretischen Philosophie entstanden ist. Jede Neigung, seine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieser Systeme, welches ihm eben die sicherste Hinweisung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten schien, zu verwenden, wurde immer wieder, sobald er zur Befriedigung derselben Anstalt machte, *ganz vorzüglich durch die*

Erwägung des Schicksals unterdrückt, welches alle spekulative Beschäftigung mit den letzten Gründen unserer Erkenntnis des Daseins der Dinge betroffen hat; denn das *Zutrauen zu seinen Fähigkeiten sei nicht so weit gegangen,* daß er Hoffnung fassen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wonach so viele mit den größten Talenten und mannigfaltigsten Einsichten versehene Männer vergeblich gestrebt hatten.

Das heißt recht dem Volke zum Munde und aus dem Munde des Volks gesprochen. – Auf die politische Apragmosyne zur Zeit, wenn Unruhen im Staate ausbrächen, hatte der atheniensische Gesetzgeber den Tod gesetzt; die philosophische Apragmosyne, für sich nicht Partei zu ergreifen, sondern zum voraus entschlossen zu sein, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode spekulativer Vernunft behaftet. Wenn ja die Erwägung des Schicksals ein Moment in der Achtung und Ergreifung einer Philosophie werden könnte, so müßte nicht die Allgemeinheit, sondern im Gegenteil die Nicht-Allgemeinheit ein Moment der Empfehlung sein, da es begreiflich ist, daß die echtesten Philosophien nicht die sind, welche allgemein werden, und daß, wenn außerdem, daß schlechte Philosophien eine Allgemeinheit erhalten, auch echtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derselben gerade dasjenige ist, was nicht philosophisch ist, so daß auch an diesen Philosophien, die eines sogenannten glücklicheren Schicksals genießen, welches aber in Wahrheit, wenn von glücklichem oder unglücklichem Schicksal überhaupt hier die Rede sein kann, für ein Unglück zu erachten ist, das Nicht-Allgemeine aufgesucht werden müßte, um die Philosophie zu finden. – Wenn aber Herr Schulze gesehen hat, daß der Erfolg des Strebens so vieler durch Talente und Eifer ehrwürdiger Männer in der Beschäftigung mit der Erforschung der letzten Gründe unserer Erkenntnis gleich unglücklich gewesen ist, so kann dies nur für eine höchst subjektive Art zu sehen gelten;

Leibniz z. B. drückt eine ganz andere Art zu sehen in der Stelle aus, die Jacobi zu einem seiner Mottos machte: »J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.«[4] Die oberflächliche Ansicht der philosophischen Streitigkeiten läßt nur die Differenzen der Systeme erblicken, aber schon die alte Regel »contra negantes principia non est disputandum« gibt zu erkennen, daß, wenn philosophische Systeme miteinander streiten – ein anderes ist es freilich, wenn Philosophie mit Unphilosophie streitet –, Einigkeit in den Prinzipien vorhanden ist, welche, über allen Erfolg und Schicksal erhaben, sich nicht aus dem, worüber gestritten wird, erkennen lassen und dem Gaffen entgehen, welches immer das Gegenteil von dem erblickt, was vor seinen Augen vorgeht. Mit den Prinzipien oder der Vernunft ist es wohl allen jenen durch Talente und Eifer ehrwürdigen Männern gelungen, und der Unterschied ist allein in die höhere oder niedrigere Abstraktion zu setzen, durch welche sich die Vernunft in Prinzipien und Systemen dargestellt hat. Das Mißlingen der spekulativen Wahrheit nicht vorausgesetzt, so fällt die Bescheidenheit und die Hoffnungslosigkeit weg, das zu erreichen, was nur die oberflächliche Ansicht den ehrwürdigen Männern mißlungen zu sein sich beredet; oder aber jenes Mißlingen vorausgesetzt, so ist keine Frage, wenn Bescheidenheit und Mißtrauen in die Fähigkeiten das andere Moment zu dem der Erwägung des Erfolgs abgeben könnte, welche Bescheidenheit die größere sei, – sich nicht die Hoffnung machen, dasjenige zu erreichen, wonach die talent- und einsichtsvollen Männer vergeblich gestrebt hatten, oder aber, wie Herr Schulze sagt, daß ihm geschehen sei, auf die Vermutung zu geraten, daß irgendein *Erbfehler* an der Philosophie haften und sich von einer dogmatischen Beschäftigung mit derselben (wir werden

4 »Ich habe gefunden, daß die meisten Sekten in vielem, was sie behaupten, Recht haben, aber weniger in dem, was sie abstreiten.« Später weggelassenes Motto in Jacobis *Spinoza*-Buch.

nachher sehen, daß Herr Schulze nur skeptisches und dogmatisches Philosophieren kennt) auf die andere fortgepflanzt haben müßte. Daß Herr Schulze diesen Erbfehler entdeckt zu haben sich zutraut und, was er davon entdeckt hat, in dem vorliegenden Werke darlegt, beweist, daß er von dem Moment der Bescheidenheit in der Philosophie, ob er schon davon spricht, ebensowenig hält, als davon sowie von dem Moment des Erfolgs zu halten ist.

Die *Entdeckung des Erbfehlers* aller bisherigen spekulativen Philosophie ist also in diesem Werke verheißen; und durch diese Entdeckung, welche die *bisherige* Philosophie angeht, sei, sagt Schulze 1. Teil S. 610, auch alle Hoffnung eines Gelingens der Spekulation *abgeschnitten auf die Zukunft*, weil es töricht wäre (jawohl!), [auf] eine Veränderung der menschlichen Erkenntniskräfte zu hoffen. Welche glücklichere Entdeckung aber als diese eines Erbfehlers aller Spekulation kann dem philosophielustigen Volke dargebracht werden, welches entweder seine Entfernung vom Spekulieren, die ja keiner Rechtfertigung bedarf, doch immer mit dem Streite der Philosophie rechtfertigt und sich für geneigt ausgibt, einem System sich zu ergeben, wenn nur einmal ein philosophisches Konzilium oder Kolloquium über eine allgemeingültige Philosophie übereinkäme, – oder welches selbst allen philosophischen Systemen (und darunter rechnet es jeden Gedankenpilz) nachläuft, aber dessen intellektuelle Chemie so unglücklich organisiert ist, nur zu dem Zusatze, der dem edleren Metalle einer Münze beigemischt ist, eine Verwandtschaft zu haben und mit diesem allein sich niederzuschlagen, das immer wieder inne wird, daß es nur geäfft worden ist, und sich endlich in der Verzweiflung in das Moralische wirft, doch noch mit Besorgnissen von der spekulativen Seite her, – welche glücklichere Entdeckung kann für diese beiden Teile gemacht werden, als daß es der spekulativen Philosophie in ihrem innersten Wesen selbst fehle? Dem ersten wird der Beweis gegeben, der klügste gewesen zu sein, da er auf spekulative Philosophie nichts hielt; der letztere wird dafür,

daß er immer geäfft worden ist, dadurch getröstet, daß die Schuld von ihm ab und auf die Philosophie gewälzt wird und seine Besorgnisse von der spekulativen Philosophie ihm genommen [werden]. Es ist daher kein Wunder, wenn dieser Skeptizismus wo nicht allgemeinen, doch ausgebreiteten Beifall sich verschafft und wenn besonders über die vorliegende ponderose Bearbeitung desselben eine solche Freude entsteht, von der unser Notizenblatt[5] ein Beispiel enthält.

Herr Schulze schließt aus seiner skeptischen Bearbeitung der Philosophie den praktischen und ästhetischen Teil aus und beschränkt sie auf die theoretische Philosophie. – Nach allem zu urteilen, scheint es, daß Herr Schulze die theoretische Philosophie allein für spekulative Philosophie, die übrigen Teile derselben aber man weiß nicht für was hält; oder vielmehr man erblickt nirgend eine Spur von der Idee einer spekulativen Philosophie, welche weder besonders theoretische, noch praktische, noch ästhetische ist. Zu jener Einteilung der Philosophie gelangt übrigens Herr Schulze durch die empirische Psychologie, ungeachtet er dieselbe selbst aus der Philosophie ausschließt, aber sie sonderbar genug doch als Quelle einer Einteilung der Philosophie gebraucht; an den Tatsachen des Bewußtseins nämlich sollen wichtige Unterschiede vorkommen, sie seien entweder Erkenntnisse von Objekten oder Äußerungen des Willens oder Gefühle der Lust und Unlust, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören; sie können, soweit unsere Einsicht derselben reicht, nicht auf eine einzige Klasse zurückgeführt oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden (Worte, die wir wörtlich bei Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Einl. S. XXII, lesen), sondern sind durch bleibende Merkmale wesentlich voneinander verschieden und geben die oben genannten drei Teile der Philosophie. – Schon hierin weicht Herr Schulze wesentlich von Sextus Empiricus[6] ab, der in seiner Kritik der einzelnen Teile der Phi-

5 s. »Bayern: Ausbruch der Volksfreude . . .«, hier S. 273 ff.

6 vgl. *Pyrrhonische Hypotyposen* II, 1 ff.; *Adversus logicos* I, 1

losophie und der Wissenschaften nicht selbst die Einteilung macht, sondern sie nimmt, wie er sie findet, und sie skeptisch angreift.

Vor allen Dingen haben wir zu sehen, wie der Herr Schulze diese *theoretische Philosophie* begreift und wie eigentlich der Feind beschaffen ist, den er zu Boden schlägt. Im ersten Abschnitt werden auf eine höchst methodische, mehrere Seiten durchgehende Weise die wesentlichen Merkmale der theoretischen Philosophie aufgesucht und folgende Definition herausgebracht: die theoretische Philosophie ist die Wissenschaft *der obersten* und *unbedingtesten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit* wir *sonst Gewißheit* haben. – Diese sonstige Gewißheit von dem Bedingten ohne Philosophie werden wir nachher kennenlernen. Die obersten und unbedingten Ursachen selbst aber, oder besser das Vernünftige, begreift Herr Schulze auch wieder als *Dinge*, die über unser Bewußtsein hinausliegen, etwas Existierendes, dem Bewußtsein schlechthin Entgegengesetztes; von der vernünftigen Erkenntnis kommt nie eine andere als die zum Ekel wiederholte Vorstellung vor, daß durch dieselbe eine Erkenntnis von Sachen erworben werden solle, welche *hinter* den Schattenrissen von Dingen, die uns die natürliche Erkenntnisart der Menschen vorhält, verborgen liegen sollen; durch Hilfe abstrakter Grundsätze und *Begriffe* soll das *Dasein ausfindig* gemacht, es soll *ausgekundschaftet* werden, was die Dinge, in ihrer wahren und verborgenen *Wirklichkeit* genommen, sein sollen; das Werkzeug, dessen sich die Philosophie zu ihrer Auskundschaftung der Dinge bediene, seien *Begriffe*, abstrakte Grundsätze, Folgerungen aus Begriffen, und die Brücke zu jenen *verborgenen Dingen* [sei] wieder aus nichts als aus *Begriffen* erbaut. – Es ist nicht möglich, das Vernünftige und die Spekulation auf eine rohere Weise aufzufassen; die spekulative Philosophie wird beständig so vorgestellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung in der unverrückbaren Form ihrer gemeinen Wirklichkeit ausgebreitet als ihr eiserner Horizont vorliege und sie hinter

diesem die *Dinge an sich* ihres Horizonts als Gebirge von einer ebenso gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage, vermute und aufsuchen wolle; das Vernünftige, das Ansich kann sich Herr Schulze gar nicht anders vorstellen als wie einen Felsen unter Schnee; dem Katholiken wandelt sich die Hostie in ein Göttlich-Lebendiges; hier geschieht nicht, was der Teufel von Christus begehrte, Stein in Brot zu wandeln, sondern das lebendige Brot der Vernunft verwandelt sich ewig in Stein.

Dieser spekulativen Philosophie, die eine Erkenntnis von Dingen versucht, welche *außer* unserem Bewußtsein *existieren* sollen, steht die positive Seite dieses Skeptizismus entgegen; denn er hat nicht bloß die negative Seite, die sich damit beschäftigt, die Hirngespinste der Dogmatiker und ihre Versuche, von der *Existenz hyperphysischer* Dinge Erkenntnisse zu erlangen, zu zerstören.

Die *positive Seite* dieses Skeptizismus besteht nämlich darin, daß er im allgemeinen als eine *Philosophie* beschrieben wird, die *nicht über das Bewußtsein* gehe, und zwar hat (S. 51) die Existenz desjenigen, was im Umfange unseres Bewußtseins gegeben ist, *unleugbare Gewißheit*; denn da es im Bewußtsein gegenwärtig ist, so können wir die Gewißheit desselben ebensowenig bezweifeln als das Bewußtsein selbst; das Bewußtsein aber bezweifeln zu wollen, ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zeifel, da er ohne Bewußtsein nicht stattfinden kann, sich selbst vernichten, mithin nichts sein würde. Was in und mit dem Bewußtsein gegeben ist, nennt man eine *Tatsache des Bewußtseins,* und folglich sind die Tatsachen des Bewußtseins das unleugbare Wirkliche, worauf sich alle philosophischen Spekulationen beziehen müssen und was durch diese Spekulationen zu erklären oder begreiflich zu machen ist.

An diese Philosophie, welche die unleugbare Gewißheit in die Tatsachen des Bewußtseins setzt und genau wie der allergemeinste Kantianismus alle Vernunfterkenntnis (S. 21) auf die formale Einheit, welche in jene Tatsachen zu bringen

ist, einschränkt, kann die Frage nicht gemacht werden, wie sie denn es begreife, daß der Mensch mit dieser unleugbaren Gewißheit, die er in dem ewigen stieren Wahrnehmen der Objekte findet, sich nicht befriedige, wie sie denn auch jenes Ordnen der Wahrnehmungen aus diesem Wahrnehmen begreifen wolle? wie der Mensch über die Bestialität einer solchen Existenz, welche, um mit Herrn Schulze zu reden, in dem Wahrnehmen des realen Seins der Dinge besteht, hinausgehe und zu einem Gedanken von dem komme, was Herr Schulze Metaphysik nennt, von einer *Ergründung* jenes realen Seins oder einer Ableitung dieses realen Seins und alles [dessen,] was dazu gehört, aus einem *Urgrunde,* um es begreiflich zu machen? – Diese Tatsachenphilosophie hat keine andere als die stumpfe Antwort, daß jenes Streben nach einer Erkenntnis, die über das reale, ganz gewisse Sein der Dinge hinausliegt, also sie für ungewiß erkennt, auch eine Tatsache des Bewußtseins sei; Herr Schulze sagt dies (I. Teil, S. 21) so: Vermöge einer ursprünglichen *Einrichtung* unseres Gemüts haben wir nämlich ein Verlangen, zu allem, was nach *unserer Einsicht nur* bedingterweise existiert, den letzten und unbedingten Grund aufzusuchen. Wenn aber jede Tatsache des Bewußtseins unmittelbare Gewißheit hat, so ist eine Einsicht, daß etwas nur bedingterweise existiere, unmöglich; denn bedingterweise existieren und für sich nichts Gewisses sein, ist gleichbedeutend. – Ebenso drückt sich der Verfasser S. 72 aus, wenn er von jenem bestialischen Anstieren der Welt und seiner unleugbaren Gewißheit den Übergang zum Problem der theoretischen Philosophie macht: obgleich *das Sein von Dingen* nach den Aussprüchen des Bewußtseins *ganz gewiß* ist, so befriedigt dies doch keineswegs die Vernunft (hier werden wir lernen, worin sie besteht), weil es sich bei *existierenden* Dingen, die wir kennen, *nicht von selbst versteht, daß sie sind und daß sie das sind, was sie sind.* – Was hat es denn aber nun für eine Bewandtnis mit jener unleugbaren Gewißheit der Tatsache in der unmittelbaren Erkenntnis des Seins der Dinge; bei der Wirklichkeit,

S. 57, die wir den angeschauten Sachen beilegen, finden schlechterdings keine Grade statt, so daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit besäße als die andere. S. 62. Das anschauende Subjekt erkennt die Gegenstände und deren Existenz unmittelbar schlechthin und als etwas, das auf eine ebenso vollkommene Art unabhängig von den Wirkungen der Vorstellungskraft für sich besteht und ist, als wie das erkennende Subjekt für sich besteht und ist. – Wie soll es bei dieser absoluten Gewißheit, daß und wie die Dinge existieren, zugleich *sich nicht von sich selbst* verstehen, daß sie *sind* und daß *sie sind, was* sie sind? Es wird zugleich eine Erkenntnis, nach welcher die Existenz und Beschaffenheit der Dinge sich von selbst versteht, und eine andere behauptet, nach welcher sich diese Existenz und Beschaffenheit gar nicht von selbst versteht. Es läßt sich kein vollständigerer Widerspruch zwischen dem Vorhergehenden und dieser Art, das Suchen einer vernünftigen Erkenntnis begreiflich zu machen, und kein schieferer und gezwickterer Übergang zur Metaphysik ersinnen.

Nachdem wir die positive Seite dieses Skeptizismus beleuchtet haben, gehen wir zu seiner *negativen Seite* über, welcher der ganze dritte Teil des ersten Bandes gewidmet ist. Herr Schulze fühlt es selbst, daß ein Skeptizismus, der den Tatsachen des Bewußtseins eine unleugbare Gewißheit zuschreibt, wenig mit dem Begriff von Skeptizismus, den uns die alten Skeptiker geben, übereinstimmt; wir haben zuerst des Herrn Schulze eigene Meinung über diese Differenz zu vernehmen. Er erklärt sich darüber in der Einleitung und dem ersten Abschnitte des dritten Teils. Fürs erste erinnert er, daß es ja oftmals der Fall gewesen sei, daß derjenige, der zuerst einen Gedanken auf dem Wege der Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen desselben *weit weniger verstand als andere,* die nach ihm dem Ursprung und der Bedeutung desselben mit Sorgfalt nachforschten; bisher sei die wahre Absicht des Skeptizismus mehrenteils verkannt worden usw. Der *Skeptizismus,* den

Herr Schulze für den *wahren* und einen vollendeteren ansieht als den der Alten, *beziehe sich* nämlich auf die der Philosophie *eigentümlichen* Urteile, d. i. welche, wie Herr Schulze die Endabsicht dieser Wissenschaft ausdrückt, die absoluten oder doch übersinnlichen, d. h. außer der Sphäre des Bewußtseins vorhandenen Gründe des nach den Zeugnissen unseres Bewußtseins bedingterweise vorhandenen Etwas bestimmen. Die nur *zur* Philosophie aber gehörigen Urteile seien kein Objekt dieses Skeptizismus; sie drücken nämlich entweder sogenannte Tatsachen des Bewußtseins aus oder gründen sich auf das analytische Denken; ihre Wahrheit könne daher auch nach dem Skeptizismus ergründet und eingesehen werden; hingegen behaupte er gegen die theoretische Philosophie, daß sich von den außer dem Umfange unseres Bewußtseins vorhandenen oder, wie der Verfasser auch sagt, in ihm *ihrer Existenz* nach nicht gegebenen Gründen des Seins der Dinge oder von den Dingen, die außer den existierenden Dingen existieren, gar nichts *wissen* lasse. Herr Schulze läßt selbst die Einwendung gegen diesen Begriff des Skeptizismus machen, daß nach demselben *nichts* von dem, was *die Erfahrung lehrt*, und insbesondere *nicht* der *Inbegriff der äußeren Empfindungen*, auch *von allen Wissenschaften nur die Philosophie* (weil sonst keine es mit der Erkenntnis von Dingen außer dem Umfang des Bewußtseins zu tun habe) ein *Objekt der skeptischen* Zweifel sein könne, die alte Skepsis hingegen auf beides und die älteste wenigstens auf jenes sich ausgedehnt habe. Herr Schulze führt hierüber vorzüglich an, daß der Anfang und Fortgang des Skeptizismus immer nach den Anmaßungen der Dogmatiker sich bestimmt habe; die alten Skeptiker gestehen, daß es eine Erkenntnis durch die Sinne und eine Überzeugung durch dieselbe vom Dasein und gewissen Eigenschaften für sich bestehender Dinge gebe, nach welcher sich jeder vernünftige Mensch *im tätigen Leben* zu richten habe. – Hierin, daß eine solche Überzeugung bloß auf das tätige Leben gerichtet war, liegt unmittelbar, daß sie mit der Phi-

losophie nichts zu tun hatte, daß sie und das beschränkte, mit Tatsachen angefüllte Bewußtsein als Prinzip einer unleugbaren Gewißheit überhaupt der Vernunft und der Philosophie nicht gegenüber-, am wenigsten gegen sie pochend gestellt, sondern nur der so schmal als möglich eingerichtete Tribut war, welcher der Notwendigkeit eines objektiven Bestimmens gezollt wurde; wir würden, sagen die Skeptiker, *nicht* dies wählen oder jenes vermeiden, wenn es Dinge betrifft, die in unserer Macht stehen, aber diejenigen, welche nicht in unserer Macht, sondern nach der Notwendigkeit sind, können wir nicht vermeiden, wie hungern, dursten, frieren; denn diese lassen sich nicht durch Vernunft aus dem Wege räumen. Das Bewußtsein aber, das mit diesen notwendigen Bedürfnissen zusammenhängt, war der alte Skeptiker weit entfernt, zu dem Rang eines Wissens, das eine objektive Behauptung ist, zu erheben; auf das Erscheinende achtend, leben wir, sagt Sextus[7], weil wir nicht gänzlich untätig sein können, nach dem gemeinen Lebensverstand, ohne damit irgendeine Meinung oder Behauptung zu machen. Von einer Überzeugung von *Dingen* aber und deren Eigenschaften ist in diesem Skeptizismus nicht die Rede; das Kriterium des Skeptizismus, drückt sich Sextus aus, ist das Erscheinende (φαινόμενον), worunter wir in der Tat seine Erscheinung (φαντασίαν αὐτοῦ), also das Subjektive verstehen; denn da sie in der Überzeugung (πείσει, aber nicht von einem *Dinge*) und einem unwillkürlichen Affiziertsein liegt, so findet keine Untersuchung statt; sie ist ἀζήτητος (der deutsche Ausdruck »Zweifel«, vom Skeptizismus gebraucht, ist immer schief und unpassend). Daß aber die Skeptiker alle Wahrnehmung, statt ihr unleugbare Gewißheit zuzuschreiben, für bloßen Schein erklärten und behaupteten, man müsse ebensogut das Gegenteil von dem aussagen, was man vom Objekt [nach] seinem Schein ausgesprochen habe, ebensogut sagen, der Honig sei bitter als süß, – daß,

7 *Pyrrhonische Hypotyposen* I, 22 f.

wie Herr Schulze selbst anführt, die zehn ersten und eigentlichen Wendungen der Skeptiker allein diese Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung betrafen, davon gibt Herr Schulze den Grund, daß die Empfindungen schon in den frühesten Zeiten der spekulativen Philosophie für eine *Erscheinung*, der aber etwas ganz Verschiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben und der Erscheinung selbst eine Übereinstimmung mit dem, was *hinter* ihr als *eigentliche Sache befindlich* sein soll, beigelegt, ja die Erkenntnis durch Empfindungen sogar vielmals als eine Wissenschaft des *hinter* der Empfindung *verborgen liegenden Objekts* von ihnen behauptet worden sei. Aus *diesem* Grunde haben die Skeptiker diese Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der sinnlichen Erkenntnis angegriffen und geleugnet, daß vermittels des Objekts in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was *hinter* diesem Objekte als wahre und eigentliche für sich bestehende *Sache* befindlich sein soll. – Es drückt sich hier in Rücksicht auf die alten Philosophen ganz dieselbe krasseste Vorstellung ab, die Herr Schulze von der Vernunfterkenntnis hat; die Auslegung aber, als wenn der Skeptizismus nicht die sinnlichen Wahrnehmungen selbst, sondern nur die hinter und unter dieselben von den Dogmatikern gelegten Sachen angegriffen habe, ist durchaus ungegründet; wenn der Skeptiker sagte, der Honig sei ebensowohl bitter als süß und sowenig bitter als süß, so war da kein hinter den Honig gelegtes Ding gemeint. – Daß für die Skeptiker Griechenlands auch *die Lehrsätze aller Doktrinen*, die auf Gültigkeit für jeden menschlichen Verstand Ansprüche machen, ein Gegenstand des Zweifels waren, zeuge von einer Unbekanntschaft derselben mit den wahren Gründen ihrer Zweifel, und *übrigens* seien damals noch nicht wie *heutzutage* die besonderen Quellen der Erkenntnisse jeder Wissenschaft und die Grade der in ihr möglichen Überzeugung untersucht gewesen; viele Doktrinen, *die jetzt aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz bieten, wie z. B. Physik und Astronomie*, seien

damals nur noch ein Inbegriff unerweislicher Meinungen und grundloser Hypothesen gewesen. – Dieser Zug vollendet den Charakter dieses neuen Skeptizismus und seinen Unterschied von dem alten; außer den Tatsachen des Bewußtseins wären also auch noch die Physik und Astronomie neuerer Zeiten die Wissenschaften, die allem vernünftigen Skeptizismus Trotz böten, Doktrinen, welche – das rein Mathematische derselben, was nicht zu ihrer Eigentümlichkeit gehört, weggenommen – aus einer Erzählung von sinnlichen Wahrnehmungen und einer Amalgamation derselben mit den Verstandesbegriffen von Kräften, Materien usw. in einem durchaus Objektivität behauptenden und doch rein formalen Wissen bestehen, dessen ein Teil, die Erzählung von Wahrnehmungen, mit einem wissenschaftlichen Wissen gar nichts zu tun hat und darum allerdings auch außerhalb des Skeptizismus fällt, insofern in dem Aussprechen der Wahrnehmung nichts als ihre Subjektivität ausgedrückt sein soll, – dessen anderer Teil aber der höchste Gipfel eines dogmatisierenden Verstandes ist. Was hätten die alten Skeptiker zu einem solchen Bastard von Skeptizismus gesagt, der sich auch noch mit dem grellen Dogmatismus dieser Wissenschaften vertragen kann?

Herr Schulze kommt endlich mit der Unsicherheit und Unvollständigkeit der Nachrichten von dem alten Skeptizismus. – Allerdings fehlen uns bestimmtere Nachrichten von Pyrrhon, Ainesidemos und anderen berühmten älteren Skeptikern; allein teils aus dem ganzen Wesen dieses Skeptizismus geht hervor, daß die polemische Seite gegen philosophische Systeme, die der Skeptizismus des Ainesidemos, Metrodoros und späterer hatte, dem Skeptizismus des Pyrrhon fehlte, dem die zehn ersten Tropen angehören, teils daß in den Tropen des Sextus Empiricus uns das allgemeine Wesen dieses Skeptizismus sehr treu aufbewahrt ist, so daß jede sonstige Ausführung des Skeptizismus nichts sein könnte als die in der Anwendung vorkommende Wiederholung einer und ebenderselben allgemeinen Weise.

Überhaupt aber verschwinden die Begriffe von Skeptizismus, die ihn *nur* in dieser besonderen Form, in der er als reiner bloßer Skeptizismus auftritt, erblicken lassen, vor dem Standpunkt einer Philosophie, von welchem aus als echter Skeptizismus er sich auch *in denjenigen philosophischen Systemen* selbst, welche Herr Schulze und andere mit ihm nur für dogmatische ansehen können, *finden* läßt. Ohne die Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skeptizismus zur Philosophie und ohne die Einsicht, daß mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste eins ist und daß es also eine Philosophie gibt, die weder Skeptizismus noch Dogmatismus und also beides zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neuen Auflagen des Skeptizismus zu nichts führen. Das Wesentliche zur Erkenntnis des Skeptizismus, dieses Verhältnis desselben zur Philosophie, nicht zu einem Dogmatismus, die Anerkennung einer Philosophie, die nicht ein Dogmatismus ist, überhaupt also der Begriff einer Philosophie selbst ist es, was Herrn Schulze entgangen ist; und wenn Herr Schulze aus den Philosophien, die er skeptisch vornimmt, die Idee der Philosophie nicht herauskriegen konnte, so mußte ihn schon das Geschichtliche des alten Skeptizismus wenigstens auf den Gedanken von der Möglichkeit führen, daß Philosophie etwas anderes sei als Dogmatismus, den er allein kennt. Führt doch selbst Diogenes Laertios [IX, 71 ff.] auf seine Weise an, daß einige als Urheber des Skeptizismus den Homer nennen, weil er von denselben Dingen in anderen Verhältnissen anders spreche; so seien auch viele Sprüche der sieben Weisen skeptisch, wie »Nichts zu viel« und »Verpflichtung, zur Seite das Verderben« (d. h. jede Verbindung mit einem Beschränkten hat ihren Untergang in sich). Aber noch mehr führt Diogenes den Archilochos, Euripides, Zenon, Xenophanes, Demokrit, Platon usw. als Skeptiker an; kurz, diejenigen, denen Diogenes nachspricht, hatten die Einsicht, daß eine wahre Philosophie notwendig selbst zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beschränkte

und damit gegen den Haufen der Tatsachen des Bewußtseins und deren unleugbare Gewißheit sowie gegen die bornierten Begriffe, welche in jenen herrlichen Doktrinen [vorkommen], die Herr Schulze dem vernünftigen Skeptizismus für unzugänglich hält, gegen diesen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieser neuere Skeptizismus sein Wesen und seine Wahrheit hat, gekehrt und unendlich skeptischer ist als dieser Skeptizismus. Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des echten Skeptizismus könnten wir finden als in der Platonischen Philosophie den *Parmenides*, welcher das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfaßt und zerstört? Dieser Platonische Skeptizismus geht nicht auf ein *Zweifeln* an diesen Wahrheiten des Verstandes, der die Dinge als mannigfaltig, als Ganze, die aus Teilen bestehen, [als] ein Entstehen und Vergehen, eine Vielheit, Ähnlichkeit usw. erkennt und dergleichen objektive Behauptungen macht, sondern auf ein gänzliches Negieren aller Wahrheit eines solchen Erkennens. Dieser Skeptizismus macht nicht ein besonderes Ding von einem System aus, sondern er ist selbst die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus. Ungeachtet daher der Platonische *Parmenides* nur auf der negativen Seite erscheint, erkennt z. B. Ficinus[8] deswegen es sehr wohl, daß, wer an das heilige Studium desselben gehe, durch Reinheit des Gemüts und Freiheit des Geistes sich vorher vorbereiten müsse, ehe er es wage, die Geheimnisse des heiligen Werks zu berühren. Tiedemann[9] aber sieht wegen dieser Äußerung des Ficinus an ihm nichts als einen Mann, der im Kote der Neuplatoniker klebe und am Platonischen Werke nichts als einen Haufen und eine Wolke ziemlich dunkler und für die Zeiten eines Parmenides und Platon ziemlich scharfsinniger,

8 Marsilius Ficinus (Marsilio Ficino), 1433–1499, führender Kopf der Platonischen Akademie in Florenz, übersetzte und kommentierte Platon.
9 Dietrich Tiedemann, 1748–1803, Philosoph; Hegel bezieht sich vermutlich auf dessen *Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata*, 1786.

einen neuen Metaphysiker aber anekelnder Sophismen, – ein Fehler, der daher rühre, daß von genauen Philosophen die metaphysischen Ausdrücke noch nicht recht bestimmt gewesen seien; wer in metaphysischen Dingen etwas geübter sei, finde, daß Begriffe, die um den ganzen Himmel voneinander verschieden seien, verwechselt werden; – nämlich jene sonst scharfsinnigen Leute, Platon und Parmenides, waren noch nicht bis zu der Philosophie gedrungen, welche die Wahrheit in den Tatsachen des Bewußtseins und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch zu der Klarheit der Begriffe, wie sie der Verstand und ein bloß endliches Denken in den neueren Wissenschaften der Physik usw. festsetzt und aus der Erfahrung zu holen meint.

Dieser Skeptizismus, der in seiner reinen *expliziten* Gestalt im *Parmenides* auftritt, ist aber in jedem echten philosophischen Systeme *implicite* zu finden, denn er ist die freie Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgendeinem Satze, der eine Vernunfterkenntnis ausdrückt, das Reflektierte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isoliert und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz. Spinoza beginnt seine *Ethik* mit der Erklärung: »Unter Ursache seiner selbst verstehe ich [dasjenige], dessen Wesen Dasein in sich schließt, oder dasjenige, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.« – Nun ist aber der *Begriff* des Wesens oder der Natur nur setzbar, indem von der Existenz abstrahiert wird; eins schließt das andere aus; eins ist nur bestimmbar, sowie eine Entgegensetzung gegen das andere ist; werden beide verbunden als eins gesetzt, so enthält ihre Verbindung einen Widerspruch, und beide sind zugleich negiert. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza so lautet: »Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache der Welt« [*Ethik* I, Prop. XVIII], so hat er, indem er die Ursache immanent, also die Ursache eins mit

der Wirkung setzt – weil die Ursache nur Ursache ist, insofern sie der Wirkung entgegengesetzt wird –, den Begriff von Ursache und Wirkung negiert; ebenso herrschend ist die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Substanz mit ihren Attributen identisch gesetzt. Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwei sich schlechthin widerstreitende auflösen läßt – z. B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Wesen, das, weil Wesen nur in Gegensatz der Form begreifbar ist und die Form identisch gesetzt werden muß mit dem Wesen, selbst wieder hinwegfällt, usw. –, so tritt das Prinzip des Skeptizismus: παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται, in seiner ganzen Stärke auf. Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegenteil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß; ein Satz ist *bloß* formell, heißt für die Vernunft: er für sich allein gesetzt, ohne den ihm kontradiktorisch entgegengesetzten ebenso zu behaupten, ist eben darum falsch. Den Satz des Widerspruchs für formell anerkennen heißt also, ihn zugleich für falsch erkennen. – Da jede echte Philosophie diese negative Seite hat oder den Satz des Widerspruchs ewig aufhebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben und sich aus jeder einen Skeptizismus darstellen.

Ganz unbegreiflich ist es, wie in Herrn Schulze vollends durch den Sextus nicht auch nur im allgemeinen der Begriff gekommen ist, daß es außer dem Skeptizismus und Dogmatismus noch ein Drittes, nämlich eine Philosophie gebe; gleich in den ersten Zeilen teilt Sextus die Philosophen ein in Dogmatiker, *Akademiker* und Skeptiker, und wo er durch sein ganzes Werk mit den Dogmatikern zu tun hat, meint er gar nicht, auch die Akademie mit widerlegt zu haben. Dies Verhältnis des Skeptizismus zur Akademie ist selbst genug zur Sprache gekommen; es hat einen in der Geschichte des

Skeptizismus berühmten Streit veranlaßt, und dies Verhältnis des reinen Skeptizismus und seine Verlegenheit ist seine interessanteste Seite. Doch um Herrn Schulze nicht Unrecht zu tun, ist anzuführen, daß er allerdings durch Sextus auf ein Verhältnis der Akademie zum Skeptizismus aufmerksam gemacht wurde. Aber wie faßt Herr Schulze dies Verhältnis und das, was Sextus darüber sagt, auf? In der Anmerkung (I. Teil, S. 608), worin Herr Schulze die Sache abfertigt, sagt er, daß durch die Lehre des Arkesilaos (des Stifters der mittleren Akademie) *nun freilich* das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem *von aller Anwendung der Vernunft entblößten* Geschäfte gemacht worden, weil es sich selbst wieder aufhebe und die Vernunft hierbei gar nichts mehr vernehme. Alsdann erzählt Herr Schulze, daß Sextus (*Pyrrhonische Hypotyposen* I, 33) die Lehre des Arkesilaos vom *Skeptizismus aus dem Grunde unterschieden wissen wolle, weil nach des Arkesilaos und des Karneades Lehre auch selbst dies, daß alles ungewiß sei, wieder für ungewiß erklärt werden müsse*; ein solches Geschäft des Zweifelns, setzt Herr Schulze aus seinem Eigenen hinzu, sei von aller Vernunft entblößt.

Was fürs erste die historische Seite betrifft, so traut man seinen Augen nicht, wenn man einen solchen Grund der Ausschließung der Lehre des Arkesilaos vom Skeptizismus dem Sextus zugeschrieben liest. Es sind ja die Skeptiker selbst, die sich aufs bestimmteste, wie Herr Schulze im Anfange der Anmerkung selbst anführt, darüber ausdrücken, daß ihre gewöhnlichen φωναί – alles ist falsch, nichts ist wahr, eins ebensowenig als das andere usw. – auch sich selbst wieder einschließen, συμπεριγράφειν (*Pyrrh. Hyp.* I. 7), und sich selbst wieder aufheben, ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι ἐμπεριγραφομένας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγεται [I, 206] –, eine Lehre, die, außerdem daß sie in dem Skeptizismus selbst liegt, auch äußerlich gegen die Dogmatiker, die den Skeptikern vorwarfen, daß sie doch ein Dogma, »Nichts zu bestimmen« oder »Keins ist wahrer«, haben, schlechterdings notwendig

war, sowie auch zur Unterscheidung von anderen Philosophen, z. B. (c. 30) den demokritischen, denen der skeptische Ausdruck »Eins ebensowenig als das andere« – z. B. der Honig ist ebensowenig süß als bitter – angehörte. Die Skeptiker unterschieden sich damit, daß sie sagten, es liege hierin ein Dogma: er sei keins von beidem; sie hingegen zeigen durch jenen Ausdruck »eins so wenig als das andere«, daß sie nicht wissen, ob die Erscheinung beides oder keins von beidem sei. So unterscheidet Sextus (c. 33) auch die Skeptiker von der neuen Akademie des Karneades, deren Grundsatz darin bestehe, daß alles unbegreiflich sei; vielleicht, sagt er, sei sie wohl nur darin verschieden, daß sie eben jene Unbegreiflichkeit behauptend ausspreche. Was Herr Schulze zur Einschränkung jener skeptischen Ausdrücke sagt – daß Sextus wohl nur habe lehren wollen, daß der Skeptiker über die transzendentale Beschaffenheit der Dinge weder auf eine positive noch auf eine negative Art etwas bestimme –, so ist darin gar kein Gegensatz gegen jene Behauptung der Skeptiker und des Arkesilaos, daß ein skeptischer Ausdruck sich selbst in sich schließe und aufhebe, zu sehen. Und was soll denn die *transzendentale Beschaffenheit der Dinge* heißen? liegt denn das Transzendentale nicht gerade darin, daß es weder Dinge noch eine Beschaffenheit der Dinge gebe? Sextus war daher schon an und für sich durchaus entfernt, aus dem Grunde, den Herr Schulze angibt, die Lehre des Arkesilaos vom Skeptizismus zu unterscheiden, denn sie war wörtlich die des Skeptizismus; Sextus sagt selbst, daß sie ihm so sehr mit den Pyrrhonischen λόγοις übereinzustimmen scheine, daß sie fast eine und ebendieselbe ἀγωγή* mit der skeptischen sei, wenn man nicht sagen wolle, daß Arkesilaos die ἐποχήν für *gut und der Natur gemäß*, die *Zustimmung* aber für *übel erkläre*, was

* So nannte sich nämlich der Skeptizismus lieber als αἵρεσις. Sextus erklärt, daß der Skeptizismus nur in dem Sinne einer λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀκολουθούσης ἀγωγῆς eine Schule, Sekte genannt werden könne [I, 17].

eine Behauptung sei, da die Skeptiker hingegen auch hierüber nichts behauptend aussagen. Die Unterscheidung, von welcher Sextus meint, daß sie noch gemacht werden könne, hat also gerade den entgegengesetzten Grund; nach Herrn Schulze wäre diese Akademie von Sextus für *zu* skeptisch erklärt worden; Sextus aber findet sie, wie wir gesehen haben, *zu wenig* skeptisch. Außer der angeführten Unterscheidung bringt Sextus noch einen schlechteren Grund bei, der auf ein Klatschen hinausgeht, daß nämlich Arkesilaos, wenn man dem, was man von ihm sage, Glauben beimessen dürfe, nur so für den Anlauf ein Pyrrhonier, in Wahrheit aber ein Dogmatiker gewesen sei; er habe nämlich das Aporematische nur gebraucht, um seine Schüler zu prüfen, ob sie Fähigkeit für die Platonischen Lehren haben, und deswegen sei er für einen Aporetiker gehalten worden; den fähig Befundenen aber habe er das Platonische gelehrt. – Wegen der schwierigen Seite des Skeptizismus, die für ihn in dem Verhältnisse zur Akademie lag, handelt Sextus sehr ausführlich von Platon und den Akademien. Es liegt nur in dem gänzlichen Mangel des Begriffs von dem wahren Grunde dieser Schwierigkeit und von Philosophie, wenn Herr Schulze von der Rücksicht auf die Akademie durch das Geschwätz sich befreit glauben kann, das er hierauf in eben dieser Anmerkung aus Stäudlins *Geschichte des Skeptizismus*[10] anführt. Es ist aber, sagt Herr Schulze, neuerlich schon von mehreren, besonders von Stäudlin bemerkt worden, daß der Geist, der die mittlere und neuere Akademie belebte, von dem Geiste, der die Skeptiker in ihren Untersuchungen leitete, gänzlich verschieden sei; die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter als *sophistische Schwätzer,* die lediglich *auf Trugschlüsse und Blendwerke ausgingen* und die Philosophie sowie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damals geführt wurde, nur als *Mittel* ihres Hauptzwecks,

---

10 Karl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion,* 2 Bde., Leipzig 1794

nämlich die *Kunst*, andere *zu bereden, zu glänzen* und *Aufsehen zu erregen*, benutzten und für die *Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen gar keinen Sinn hatten.* – Wenn auch eine solche Beschuldigung überhaupt nicht schon an und für sich so hohl und ekelhaft wäre, als sie es ist, so bliebe ja noch die ältere Akademie und Platon selbst übrig; es bleibt die Philosophie überhaupt übrig, welche kein Dogmatismus ist, auf welche Rücksicht zu nehmen gewesen wäre; aber mehr Rücksicht auf die Philosophie, als wir aus dieser Anmerkung anführten, haben wir nicht finden können.

Im Altertume hingegen war über dies Verhältnis des Skeptizismus zum Platonismus das Bewußtsein sehr entwickelt; es hatte ein großer Streit darüber obgewaltet, indem ein Teil den Platon für einen Dogmatiker, ein anderer Teil ihn für einen Skeptiker ausgab (Diogenes Laertios [III] 51, *Platon*). Da die Akten des Streits für uns verloren sind, so können wir nicht beurteilen, wieweit das innere wahre Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie dabei zur Sprache kam und wieweit die Dogmatiker, welche den Platon dem Dogmatismus vindizierten, wie die Skeptiker gleichfalls taten, dies in dem Sinne verstanden, daß der Skeptizismus selbst zur Philosophie gehöre oder nicht. Sextus beruft sich auf eine weitere Ausführung der Sache in seinen skeptischen Kommentarien, die nicht auf uns gekommen sind; in den *Hypotyposen* I, 222, sagt er, wolle er die Hauptsache nach Ainesidemos und Menodotos, die in diesem Streite die Chefs von seiten der Skeptiker waren, anführen; Platon sei ein Dogmatiker, weil er, wenn er [sage], daß Ideen, eine Vorsehung, ein Vorzug eines tugendhaften Lebens vor einem lasterhaften sei, entweder dogmatisiere, wenn er sie als seiende anerkenne; oder wenn er dem Überzeugenderen (πιθανοτέροις) beistimme, so falle er dadurch, daß er für die Überzeugung oder Nichtüberzeugung irgend etwas dem anderen vorziehe, aus dem skeptischen Charakter.

Diese Unterscheidung des Platonismus vom Skeptizismus ist entweder eine bloß formale Mäkelei, die an dem behaup-

teten Vorziehen nichts als die Form des Bewußtseins tadelt – denn der Gehorsam des Skeptikers gegen die Notwendigkeit und die vaterländischen Gesetze war ein ebensolches, nur bewußtloses Vorziehen –, oder wenn sie gegen die Realität der Idee selbst gerichtet ist, so betrifft sie die Erkenntnis der Vernunft durch sich selbst; und hieran muß sich die Eigentümlichkeit des reinen, von der Philosophie sich trennenden Skeptizismus darstellen. Auf diese Erkenntnis der Vernunft kommt Sextus im ersten Buch gegen die Logiker (I, 310), nachdem er vorher das Kriterium der Wahrheit überhaupt aus dem Zwist der Philosophen über dasselbe und dann insbesondere die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis bestritten hatte. Was er nun dagegen sagt, daß die Vernunft sich durch sich selbst erkenne (ὅτι οὐδ' ἑαυτῆς ἐπιγνώμων ἐστὶν ἡ διάνοια . . ., ὁ νοῦς ἑαυτὸν καταλαμβάνεται), ist kahl genug, daß, wenn die neueren Skeptiker die Selbsterkenntnis der Vernunft bekämpfen wollen, sie wohl etwas Besseres vorbringen müssen, wenn sie es sich nicht bequemer machten, diese Mühe dadurch ganz zu ersparen, daß sie die Vernunft und ihr Selbsterkennen ganz und gar *ignorieren* und, hinter dem Gorgonen-Schild steckend, unmittelbar, nicht durch etwa bösliche Verdrehung und Kunst, nicht als ob sie es vorher anders sehen, sondern im Blick selbst, das Vernünftige subjektiv ausgedrückt in Verstand, objektiv in Steine verwandeln und das, von dem sie ahnen, daß es über Verstand und Stein hinausgeht, Schwärmerei und Einbildungskraft nennen. – Sextus weiß doch noch von der Vernunft und ihrer Selbsterkenntnis. Was er über die Möglichkeit derselben vorbringt, ist folgendes flaches Räsonnement, zu welchem er gerade die Reflexionsbegriffe von Ganzem und Teilen, die, wie Platon im *Parmenides*, er in seinen Büchern gegen die Physiker vernichtet, nun selbst mitbringt. Wenn die Vernunft sich begreift, so muß sie entweder, insofern sie sich begreift, das *Ganze* sein, das sich begreift, oder nicht das Ganze, nur einen Teil dazu gebrauchen. Wenn es nun das Ganze ist, das sich begreift, so ist das Begreifen und das

Begreifende das Ganze; wenn aber das Ganze das Begreifende ist, so bleibt fürs Begriffene nichts mehr übrig; es ist aber ganz unvernünftig, daß das Begreifende sei, aber dasjenige nicht, was begriffen wird. Aber die Vernunft kann auch nicht einen Teil von sich dazu gebrauchen; denn wie soll der Teil sich begreifen? Ist er ein Ganzes, so bleibt für das zu Begreifende nichts übrig; wenn wieder mit einem Teil, wie soll dieses wieder sich begreifen? und so ins Unendliche, so daß das Begreifen ohne Prinzip ist, indem entweder kein Erstes gefunden wird, welches das Begreifen vornehmen, oder nichts ist, was begriffen werden soll. – Man sieht, daß die Vernunft in ein Absolut-Subjektives verkehrt wird, welches, wenn es als Ganzes gesetzt ist, dem zu Begreifenden nichts mehr übrigläßt. Alsdann (und nun kommen noch bessere Gründe, die die Vernunft, wie vorhin in den Begriff von Ganzem und Teilen und einer entweder absoluten Subjektivität oder absoluten Objektivität, nunmehr in die Erscheinung eines bestimmten Platzes herabziehen): wenn die Vernunft sich selbst begreift, so wird sie damit auch den *Ort*, in welchem sie ist, mit begreifen, denn jedes Begreifende begreift mit einem bestimmten Orte; wenn aber die Vernunft den Ort, worin sie ist, mit sich begreift, so mußten die Philosophen nicht wegen desselben uneins sein, indem einige sagen, jener Ort sei der Kopf, andere die Brust, und im einzelnen einige das Gehirn, andere die Gehirnhaut, andere das Herz, andere die Zugänge der Leber oder sonst irgendein Teil des Körpers; hierüber sind die dogmatischen Philosophen uneins. Die Vernunft begreift also nicht sich selbst.

Dies ist es, was Sextus gegen das Selbsterkennen der Vernunft vorbringt; es ist ein Beispiel aller Waffen des Skeptizismus gegen die Vernunft; sie bestehen in einer Anwendung von Begriffen auf dieselbe, worauf es leicht wird, die in die Endlichkeit versetzte und, wie Herr Schulze tut, zu Dingen gemachte Vernunft als ein einem Anderen Entgegengesetztes, das gleichfalls gesetzt werden müsse, aber durch jene Einzelheit nicht gesetzt werde, aufzuzeigen. Das

Gewöhnlichste von allem, nämlich die Berufung auf die Uneinigkeit der Philosophen untereinander, führt Sextus ebenfalls gleich nach der angeführten Stelle weit aus, ein Geschwätze, das die moralischen Dogmatisten gegen die Spekulation mit dem Skeptizismus teilen, wie es auch schon Xenophon dem Sokrates in den Mund legt und der oberflächlichen Ansicht, die an den Worten kleben bleibt, am nächsten sich darbietet. Ob also schon dieser Skeptizismus sich von der Philosophie, nämlich derjenigen, welche zugleich den Skeptizismus in sich schließt, losgerissen und isoliert hat, so hat er doch diesen Unterschied von Dogmatismus und der Philosophie (die letztere unter dem Namen von akademischer) sowie die große Übereinstimmung derselben mit ihm erkannt, wovon der neuere hingegen nichts weiß.

Außer dem Skeptizismus aber, der eins ist mit der Philosophie, kann der von ihr losgetrennte Skeptizismus ein gedoppelter sein, entweder daß er nicht gegen die Vernunft oder daß er gegen sie gerichtet ist. Aus der Gestalt, in welcher uns Sextus den von der Philosophie abgetrennten und gegen sie gekehrten Skeptizismus gibt, läßt sich auffallend der alte echte Skeptizismus aussondern, der zwar nicht wie die Philosophie eine positive Seite hatte, sondern in Beziehung aufs Wissen eine reine Negativität behauptete, aber ebensowenig *gegen* die Philosophie gerichtet war; ebenso abgetrennt steht seine später hinzugekommene feindselige Richtung zum Teil gegen die Philosophie, zum Teil gegen den Dogmatismus. Seine Wendung gegen dieselbe, sowie auch diese Dogmatismus wurde, zeigt, wie er mit der gemeinschaftlichen Ausartung der Philosophie und der Welt überhaupt gleichen Schritt gehalten hat, bis er endlich in den neuesten Zeiten so weit mit dem Dogmatismus heruntersinkt, daß nunmehr für beide die Tatsachen des Bewußtseins unleugbare Gewißheit haben und ihnen beiden in der Zeitlichkeit die Wahrheit liegt, so daß, weil die Extreme sich berühren, in diesen glücklichen Zeiten von ihrer Seite

wieder das große Ziel erreicht ist, daß *nach unten* Dogmatismus und Skeptizismus zusammenfallen und beide sich die freund-brüderlichste Hand reichen. Der Schulzische Skeptizismus vereinigt mit sich den rohsten Dogmatismus, und der Krugsche Dogmatismus trägt zugleich jenen Skeptizismus in sich.

Sextus stellt uns die Maximen des Skeptizismus in siebzehn Tropen dar, deren Verschiedenheit uns den Unterschied seines Skeptizismus von dem alten genau bezeichnet, welcher zwar für sich stand, ohne philosophisches Wissen, aber durchaus zugleich innerhalb der Philosophie fällt, besonders mit der alten, die mit der Subjektivität weniger zu tun hatte, ganz identisch ist.

Dem alten Skeptizismus gehören die zehn ersten der siebzehn Tropen an, zu denen erst die viel späteren Skeptiker – Sextus sagt überhaupt die neueren; Diogenes nennt den Agrippa, der gegen fünfhundert Jahre nach Pyrrhon lebte – fünf hinzugefügt haben; die zwei, die noch dazukamen, [er]scheinen wieder später; Diogenes erwähnt ihrer gar nicht, auch Sextus sondert sie ab, und sie sind unbedeutend.

Diese zehn Artikel nun, auf die der alte sich beschränkte, sind, wie alle Philosophie überhaupt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins selbst gerichtet; sie begründen die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewußtlos befangen ist, und diese Indifferenz des Geistes, vor der alles, was die Erscheinung oder der Verstand gibt, wankend gemacht wird, in welchem Wanken alles Endlichen nach den Skeptikern, wie der Schatten dem Körper folgt, die ἀταραξία durch Vernunft erworben eintritt. Wie Apelles, als er ein Pferd malte und die Darstellung des Schaums nicht herausbringen konnte, sie aufgebend, den Schwamm, woran er die Farben des Pinsels ausgewischt hatte, an das Bild warf und damit die Abbildung des Schaums traf, so finden in der Vermischung alles Erscheinenden und Gedachten die Skeptiker das Wahre, jene durch Vernunft erworbene Gleich-

mütigkeit, welche von Natur zu haben den Unterschied des Tiers von dem Menschen ausmacht und die Pyrrhon einst zu Schiffe seinen Gefährten, die in dem heftigen Sturm zagten, mit ruhigem Gemüte an einem Schwein, das im Schiffe fraß, mit den Worten zeigte: der Weise müsse in solcher Ataraxie stehen. Dieser Skeptizismus hatte also seine positive Seite ganz allein in dem Charakter und seiner vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die Notwendigkeit der Natur.

Aus einer kurzen Erwähnung der zehn Punkte, welche die ἐποχήν des Skeptizismus gründen, wird sich ihre Richtung gegen die Sicherheit der Dinge und der Tatsachen des Bewußtseins unmittelbar ergeben; die Unsicherheit aller Dinge und die Notwendigkeit der ἐποχῆς wird nämlich dargetan 1. aus der Verschiedenheit der Tiere, 2. der Menschen, 3. der Organisation der Sinne, 4. der Umstände, 5. der Stellungen, Entfernungen und Örter, 6. den Vermischungen (durch welche dem Sinne sich nichts rein darbietet), 7. den verschiedenen Größen und Beschaffenheiten der Dinge, 8. dem Verhältnisse (daß nämlich alles nur in Verhältnis zu einem Anderen ist), 9. dem häufigeren oder selteneren Geschehen, 10. [aus der Verschiedenheit] der Bildung, der Sitten, Gesetze, des mythischen Glaubens, der Vorurteile.

Über ihre Form bemerkt Sextus selbst, daß alle diese Tropen eigentlich auf die Triplizität, einen [Tropus] der Verschiedenheit des erkennenden Subjekts, einen des erkannten Objekts und einen aus beiden zusammengesetzten gebracht werden können. Notwendig müssen auch bei der Ausführung mehrere ineinanderfließen. – Bei den zwei ersten Tropen der Verschiedenheit der Tiere und der Menschen spricht auch Sextus schon von der Verschiedenheit der Organe, die eigentlich unter den dritten gehört; am ausgedehntesten, merkt Sextus an, ist der achte Punkt, der die Bedingtheit jedes Endlichen durch ein Anderes, oder daß jedes nur in Verhältnis zu einem Anderen ist, betrifft. Man sieht, daß sie nach dem Zufall aufgerafft sind und eine unausgebildete Reflexion oder vielmehr eine Absichtslosigkeit der Reflexion in Rück-

sicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit, die nicht vorhanden wäre, wenn der Skeptizismus schon mit dem Kritisieren der Wissenschaften zu tun gehabt hätte, voraussetzen.

Noch mehr aber beweist der Inhalt dieser Tropen, wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntnis, sondern alle durchaus nur das Endliche und das Erkennen des Endlichen, den Verstand. Ihr Inhalt ist zum Teil empirisch, insofern geht er die Spekulation schon an sich nichts an; zum Teil betrifft er das Verhältnis überhaupt, oder daß alles Wirkliche bedingt sei durch ein Anderes, und insofern drückt er ein Vernunftprinzip aus. Dieser Skeptizismus ist demnach gegen die Philosophie gar nicht und auf eine eben nicht philosophische, sondern populäre Weise gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewußtsein gewendet, welches das Gegebene, die Tatsache, das Endliche (dies Endliche heiße Erscheinung oder Begriff) festhält und an ihm als einem Gewissen, Sicheren, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstete solcher Gewißheiten auf eine Art, welche gleichfalls dem gemeinen Bewußtsein naheliegt; er ruft nämlich gleichfalls die Erscheinungen und Endlichkeiten zu Hilfe, und aus der Verschiedenheit derselben sowie dem gleichen Rechte aller, sich geltend zu machen, aus der in dem Endlichen selbst zu erkennenden Antinomie erkennt er die Unwahrheit desselben. Er kann daher als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden, denn der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit sein, welche das gemeine Bewußtsein gibt, und die Ahnung einer höheren Wahrheit. Der neueste Skeptizismus ist daher mit seiner Gewißheit der Tatsachen des Bewußtseins vor allen Dingen an diesen alten Skeptizismus und an diese erste Stufe der Philosophie zu verweisen – oder an den gemeinen Menschenverstand selbst, der sehr gut erkennt, daß alle Tat-

sachen seines Bewußtseins und dieses sein endliches Bewußtsein selbst vergeht und daß keine Gewißheit darin ist; der Unterschied dieser Seite des gemeinen Menschenverstandes und dieses Skeptizismus besteht darin, daß jener sich ausspricht: »es *ist* alles vergänglich«, der Skeptizismus hingegen, wenn eine Tatsache als gewiß aufgestellt wird, zu erweisen versteht, daß jene Gewißheit nichts ist. – Außerdem steht im gemeinen Menschenverstande dieser sein Skeptizismus und sein Dogmatismus über die Endlichkeiten *neben*einander, und dadurch wird jener Skeptizismus etwas bloß Formelles, dahingegen durch den eigentlichen Skeptizismus der[11] letztere aufgehoben wird und also jener gemeine Glaube an die Ungewißheit der Tatsachen des Bewußtseins aufhört, etwas Formelles zu sein, indem der Skeptizismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewißheit in die Potenz der Ungewißheit erhebt und den gemeinen Dogmatismus vernichtet, der bewußtlos besonderen Sitten und Gesetzen und anderen Umständen als einer Macht angehört, für die das Individuum nur Objekt ist und die es in ihren Einzelheiten am Faden der Wirkungen auch begreift, ein verständiges Wissen sich darüber macht und damit nur immer tiefer in den Dienst jener Macht versinkt. Der Skeptizismus, den die Freiheit der Vernunft über diese Naturnotwendigkeit erhebt, indem er sie für nichts erkennt, ehrt sie zugleich aufs höchste, indem ihm in ihr ebensowenig eine *ihrer* Einzelheiten etwas Gewisses ist, sondern nur die Notwendigkeit in ihrer Allgemeinheit, als *er* selbst eine Einzelheit als absoluten Zweck, den er in ihr ausführen wollte, als ob *er* wüßte, was gut ist, in sie hineinversetzt. Er antizipiert in dem Individuum dasjenige, was die in der Endlichkeit der Zeit auseinandergezogene Notwendigkeit an dem bewußtlosen Geschlechte bewußtlos ausführt; was diesem für absolut eines und ebendasselbe und für fest, ewig und überall gleich so beschaffen gilt, entreißt ihm die Zeit,

11 A: »die«

am allgemeinsten die nach Naturnotwendigkeit sich ausbreitende Bekanntschaft mit fremden Völkern, – wie z. B. die Bekanntschaft der Europäer mit einem neuen Weltteil für den Dogmatismus ihres seitherigen Menschenverstandes und ihre unleugbare Gewißheit einer Menge von Begriffen über Recht und Wahrheit jene skeptische Wirkung gehabt hat.

Weil nun der Skeptizismus seine positive Seite *allein* im Charakter hatte, so gab er sich nicht für eine Häresis oder Schule aus, sondern, wie oben angeführt, für eine ἀγωγήν, eine Erziehung zu einer Lebensweise, eine Bildung, deren Subjektivität nur darin objektiv sein konnte, daß die Skeptiker sich der gleichen Waffen gegen das Objektive und die Abhängigkeit von demselben bedienten; sie erkannten den Pyrrhon als den Stifter des Skeptizismus in dem Sinne, daß sie ihm nicht in Lehren, sondern in diesen Wendungen gegen das Objektive (ὁμοτρόπως, Diogenes IX, 70) gleich waren. Die Ataraxie, zu der der Skeptiker sich bildete, bestand darin, daß, wie Sextus (*Adversus ethicos*, 154) sagt, dem Skeptiker keine Störung (ταραχή) fürchterlich sein konnte; denn wenn sie auch die größte sei, so fällt die Schuld nicht auf uns, die wir ohne Willen und nach der Notwendigkeit leiden, sondern auf die Natur, welche dasjenige, was die Menschen festsetzen, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meinung und ei[ge]nen Willen sich selbst das Übel zuzieht. Von dieser positiven Seite erhellt es ebensosehr, daß dieser Skeptizismus keiner Philosophie fremd ist. Die Apathie des Stoikers und die Indifferenz des Philosophen überhaupt müssen sich in jener Ataraxie erkennen. Pyrrhon war als ein origineller Mensch auf seine Faust, wie jeder andere Urheber einer Schule, Philosoph geworden; aber seine originelle Philosophie war darum nicht ein Eigentümliches, notwendig und seinem Prinzip nach anderen Entgegengesetztes; die Individualität seines Charakters drückte sich nicht sowohl in einer Philosophie ab, als sie vielmehr seine Philosophie selbst und seine Philosophie nichts als Freiheit des

Charakters war; wie sollte aber eine Philosophie darin diesem Skeptizismus entgegenstehen? Wenn die nächsten Schüler solcher großen Individuen sich, wie das geschieht, an das Formelle, Auszeichnende vorzüglich hielten, so erschien freilich nichts als Verschiedenheit; aber wenn das Gewicht der Autorität des Einzelnen und seiner Persönlichkeit sich nach und nach mehr verwischte und das philosophische Interesse rein sich emporhob, so konnte auch die Dieselbigkeit der Philosophie wieder erkannt werden. Wie Platon in seiner Philosophie die Sokratische, Pythagoreische, Zenonische u. a. vereinigte, so geschah es, daß Antiochos – bei welchem Cicero gehört hatte und, wenn nicht sonst aus seinem Leben erhellte, daß er für die Philosophie verdorben war, durch seine philosophischen Produktionen kein günstiges Licht auf seinen Lehrer und dessen Vereinigung der Philosophien werfen würde – die stoische Philosophie in die Akademie übertrug; und daß die letztere ihrem Wesen nach den Skeptizismus in sich schloß, haben wir oben gesehen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß hier von einer solchen Vereinigung die Rede ist, welche das Innerste der verschiedenen Philosophien als eins und dasselbe erkennt, nicht von dem Eklektizismus, der auf ihrer Oberfläche umherirrt und aus Blümchen, allenthalben her zusammengerafft, sich seinen eitlen Kranz bindet.

Es ist eine Zufälligkeit der Zeit, wenn späterhin die verschiedenen philosophischen Systeme völlig auseinandergingen und nunmehr die Apathie der Ataraxie, die Dogmatiker der Stoa (Sextus, *Pyrrh. Hyp.* I, 65) den Skeptikern für ihre entgegengesetztesten Gegner galten. Auf diese völlige Trennung der Philosophien und das völlige Festwerden ihrer Dogmen und Unterscheidungen, sowie auf die nunmehrige Richtung des Skeptizismus teils gegen den Dogmatismus, teils gegen die Philosophie selbst, beziehen sich ganz allein die *späteren fünf Tropen* der Skeptiker, welche die eigentliche Rüstkammer ihrer Waffen gegen philosophische Erkenntnis ausmachen, die wir, um unsere Darstellung zu

rechtfertigen, noch kurz anführen wollen. Der *erste* unter diesen *Tropen* der Epoche ist der von der *Verschiedenheit*, nämlich jetzt nicht mehr der Tiere oder der Menschen, wie in den zehn ersten, sondern der gemeinen Meinungen und der Lehren der Philosophen, sowohl beider gegeneinander als beider innerhalb ihrer selbst, – ein Tropus, über den die Skeptiker immer sehr weitläufig sind und überall Verschiedenheit erblicken und hineintragen, wo sie besser Identität sehen würden. Der zweite ist, der *aufs Unendliche* treibt; Sextus gebraucht ihn so häufig, als er in neueren Zeiten als Begründungstendenz vorgekommen ist; er ist das Bekannte, daß für ein Begründendes eine neue Begründung, für diese wieder [eine] und so fort ins Unendliche gefordert wird. Der dritte war schon unter den zehn ersten, nämlich der des Verhältnisses. Der vierte betrifft die *Voraussetzungen* – gegen die Dogmatiker, die, um nicht ins Unendliche getrieben zu werden, etwas als schlechthin Erstes und Unbewiesenes setzen –, welche die Skeptiker sogleich dadurch nachahmen, daß sie mit eben dem Rechte das Gegenteil jenes Vorausgesetzten ohne Beweis setzen. Der fünfte ist das *Gegenseitige*, wenn dasjenige, was zum Beweise eines Anderen dienen soll, selbst zu seinem Beweise desjenigen bedarf, welches durch dasselbe bewiesen werden soll. – Noch zwei andere Tropen, von denen Sextus sagt, daß man sie auch aufführe, deren Diogenes nicht erwähnt und von denen man selbst sieht, daß sie nichts Neues, sondern nur das Vorige, in eine allgemeinere Form gebracht, sind, enthalten, daß, was begriffen wird, entweder aus sich selbst oder aus einem Anderen begriffen wird, – aus sich nicht, denn man sei über die Quelle und das Organ der Erkenntnis, ob es die Sinne oder der Verstand sei, uneins; nicht aus einem Anderen, denn sonst falle man in den Tropus des Unendlichen oder in den gegenseitigen.

Man sieht auch an der Wiederholung einiger der zehn ersten, nämlich zum Teil desjenigen, der unter den fünfen der erste und dritte ist, und aus ihrem ganzen Inhalt, daß die Absicht

dieser fünf Tropen ganz verschieden von der Tendenz der zehn ersten ist und daß sie allein die spätere Wendung des Skeptizismus gegen die Philosophie betreffen. Es gibt keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus der Endlichkeiten, aber sie sind völlig unbrauchbar gegen die Philosophie; da sie lauter Reflexionsbegriffe enthalten, so haben sie, nach diesen beiden verschiedenen Seiten gekehrt, eine ganz entgegengesetzte Bedeutung: gegen den Dogmatismus gekehrt, erscheinen sie von der Seite, daß sie der Vernunft, die neben den einen, vom Dogmatismus behaupteten Teil der notwendigen Antinomie den anderen stellt, – gegen die Philosophie hingegen von der Seite, daß sie der Reflexion angehören; gegen jenen müssen sie also siegreich sein, vor dieser aber in sich selbst zerfallen oder selbst dogmatisch sein. Da das Wesen des Dogmatismus darin besteht, daß er ein Endliches, mit einer Entgegensetzung Behaftetes (z. B. reines Subjekt oder reines Objekt oder in dem Dualismus die Dualität der Identität gegenüber) als das Absolute setzt, so zeigt die Vernunft von diesem Absoluten, daß es eine Beziehung auf das von ihm Ausgeschlossene hat und nur durch und in dieser Beziehung auf ein Anderes, also nicht absolut ist, nach dem *dritten Tropus* des Verhältnisses. Soll dies Andere seinen Grund in dem Ersten sowie das Erste seinen Grund in dem Anderen haben, so ist dies ein Zirkel und fällt in den *fünften*, den diallelischen Tropus; soll kein Zirkel begangen werden, sondern dieses Andere als Grund des Ersten in sich selbst gegründet sein und wird es zur unbegründeten Voraussetzung gemacht, so hat es, weil es ein Begründendes ist, ein Entgegengesetztes, und dies sein Entgegengesetztes kann mit eben dem Rechte als ein Unbewiesenes oder Unbegründetes vorausgesetzt werden, weil hier einmal das Begründen anerkannt worden ist nach dem *vierten Tropus* der Voraussetzungen; oder aber dies Andere als Grund soll wieder in einem Anderen begründet sein, so wird dies Begründete auf die Reflexions-Unendlichkeit an Endlichen ins Unendliche fortgetrieben und ist wieder grundlos

nach dem *zweiten Tropus*. Endlich müßte jenes endliche Absolute des Dogmatismus auch ein Allgemeines sein; allein dies wird sich notwendig nicht finden, weil es ein Beschränktes ist, und hierher gehört der *erste* Tropus der Verschiedenheit. – Diese dem Dogmatismus unüberwindlichen Tropen hat Sextus mit großem Glück gegen den Dogmatismus, besonders gegen die Physik gebraucht, eine Wissenschaft, welche so wie die angewandte Mathematik der wahre Stapelplatz der Reflexion, der beschränkten Begriffe und des Endlichen ist, aber dem neuesten Skeptiker freilich für eine Wissenschaft gilt, welche allem vernünftigen Skeptisieren Trotz biete; es kann im Gegenteil behauptet werden, daß die alte Physik wissenschaftlicher war als die neue und also dem Skeptizismus weniger Blößen darbot.

Gegen den Dogmatismus sind diese Tropen darum vernünftig, weil sie gegen das Endliche des Dogmatismus das Entgegengesetzte, wovon er abstrahierte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen; gegen die Vernunft hingegen gekehrt, behalten sie als ihr Eigentümliches die reine Differenz, von der sie affiziert sind; das Vernünftige derselben ist schon in der Vernunft. Was den *ersten Tropus* der Verschiedenheit betrifft, so ist das Vernünftige ewig und allenthalben sich selbst gleich; rein Ungleiches gibt es allein für den Verstand, und alles Ungleiche wird von der Vernunft als eins gesetzt; freilich muß diese Einheit so wie jene Ungleichheit nicht auf die, wie Platon sagt, gemeine und knabenhafte Art genommen werden, daß ein Ochse usw. als das Eins gesetzt wird, von dem behauptet würde, er sei zugleich viele Ochsen. Es kann vom Vernünftigen *nach dem dritten* Tropus nicht gezeigt werden, daß es nur im Verhältnis, in einer notwendigen Beziehung auf ein Anderes ist; denn es selbst ist nichts als das Verhältnis. Weil das Vernünftige die Beziehung selbst ist, so werden wohl die in Beziehung Stehenden, die, wenn sie vom Verstande gesetzt werden, einander begründen sollten, nicht das Vernünftige selbst in den Zirkel oder *in den fünften*, den diallelischen [Tropus], fallen; denn

in der Beziehung ist nichts durch einander zu begründen. Ebenso ist das Vernünftige nicht eine unbewiesene Voraussetzung nach dem *vierten* Tropus, welcher gegenüber das Gegenteil mit eben dem Rechte unbewiesen vorausgesetzt werden könnte, denn das Vernünftige hat kein Gegenteil, – es schließt die Endlichen, deren eines das Gegenteil vom anderen ist, beide in sich. Die beiden vorhergehenden Tropen enthalten den Begriff eines Grundes und einer Folge, nach dem ein Anderes durch ein Anderes begründet würde; da es für die Vernunft kein Anderes gegen ein Anderes gibt, so fallen sowohl sie als die auf dem Boden der Entgegensetzungen gemachte und unendlich fortgesetzte Forderung eines Grundes, der *zweite* Tropus, der aufs Unendliche treibt, hinweg; weder jene Forderung noch diese Unendlichkeit geht die Vernunft etwas an.

Da also diese Tropen alle den Begriff eines Endlichen in sich schließen und sich darauf gründen, so geschieht durch ihre Anwendung auf das Vernünftige unmittelbar, daß sie dasselbe in ein Endliches verkehren, daß sie ihm, um es kratzen zu können, die Krätze der Beschränktheit geben. Sie gehen nicht an und für sich gegen das vernünftige Denken, aber wenn sie gegen dasselbe gehen, wie Sextus sie auch gebraucht, so alterieren sie das Vernünftige unmittelbar. Aus diesem Gesichtspunkte kann alles begriffen werden, was der Skeptizismus gegen das Vernünftige vorbringt; ein Beispiel sahen wir oben, wenn er das Erkennen der Vernunft aus sich selbst dadurch bestreitet, daß er sie entweder zu einem Absolut-Subjektiven oder zu einem Absolut-Objektiven und entweder zu einem Ganzen oder zu einem Teile macht; beides hat erst der Skeptizismus hinzugetan. Wenn also der Skeptizismus gegen die Vernunft zu Felde zieht, so hat man sogleich die Begriffe, die er mitbringt, abzuweisen und seine schlechten, zu einem Angriff untauglichen Waffen zu verwerfen. – Was der neueste Skeptizismus immer mitbringt, ist, wie wir oben gesehen haben, der Begriff *einer Sache*, die *hinter* und *unter* den Erscheinungssachen liege. Wenn der alte Skepti-

zismus sich der Ausdrücke ὑποκείμενον, ὕπαρχον, ἄδηλον usw. bedient, so bezeichnet er die Objektivität, die nicht auszusprechen sein Wesen ausmacht; er für sich bleibt bei der Subjektivität des Erscheinens stehen. Diese Erscheinung ist ihm aber nicht ein sinnliches *Ding*, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philosophie noch andere Dinge, nämlich die übersinnlichen behauptet werden sollten. Da er sich überhaupt zurückhält, eine Gewißheit und ein Sein auszusprechen, so hat er schon für sich kein Ding, kein Bedingtes, von dem er wüßte, und er hat nicht nötig, der Philosophie weder dieses gewisse Ding noch ein anderes, das hinter diesem wäre, in die Schuhe zu schieben, um sie fallen zu machen.

Durch die Wendung des Skeptizismus gegen das Wissen überhaupt wird er, weil er hier ein Denken einem Denken entgegensetzt und das »Ist« des philosophischen Denkens bekämpft, darauf getrieben, ebenso das »Ist« seines eigenen Denkens aufzuheben, also in der reinen Negativität, die durch sich selbst eine reine Subjektivität ist, sich zu halten. Wie ekel hierüber die Skeptiker waren, haben wir oben an dem Beispiel der neueren Akademie gesehen, welche behauptete, daß alles ungewiß sei und daß dieser Satz sich selbst mit einschließe; doch ist selbst dies dem Sextus nicht skeptisch genug, er unterscheidet sie vom Skeptizismus, weil sie eben damit einen Satz aufstelle und dogmatisiere; jener Satz aber drückt so sehr den höchsten Skeptizismus aus, daß diese Unterscheidung etwas völlig Leeres wird. Ebenso mußte es auch dem Pyrrhon widerfahren, für einen Dogmatiker von einem ausgegeben zu werden. Dieser formelle Schein einer Behauptung ist es, womit hinwieder die Skeptiker schikaniert zu werden pflegen, indem man ihnen es zurückgibt, daß, wenn sie an allem zweifeln, doch dies »Ich zweifle«, »es scheint mir« usw. gewiß sei, also die Realität und Objektivität der Denktätigkeit entgegenhält, wenn sie bei jedem Setzen durch Denken sich an die Form des Setzens halten und auf diese Art jede ausgesprochene Tätigkeit für etwas Dogmatisierendes erklären.

In diesem Extreme der höchsten Konsequenz, nämlich der Negativität oder Subjektivität, die sich nicht mehr auf die Subjektivität des Charakters, die zugleich Objektivität ist, beschränkte, sondern zu einer Subjektivität des Wissens wurde, die sich gegen das Wissen richtete, mußte der Skeptizismus inkonsequent werden, denn das Extrem kann sich nicht ohne sein Entgegengesetztes erhalten. Die reine Negativität oder Subjektivität ist also entweder gar nichts, indem sie sich in ihrem Extrem vernichtet, oder sie müßte zugleich höchst objektiv werden; das Bewußtsein hierüber ist es, was nahe bei der Hand liegt und was die Gegner urgierten. Die Skeptiker erklärten eben deswegen, wie oben erwähnt, daß ihre φωναί – alles ist falsch, nichts wahr, keins mehr als das andere – sich selbst einschließen und daß der Skeptiker in dem Aussprechen dieser Schlagwörter nur das sage, was ihm scheine, und seine Affektion nicht eine Meinung noch Behauptung über ein objektives Sein damit ausspreche. [Vgl.] Sextus, *Pyrrh. Hyp.* I, 7 und sonst, besonders c. 24, wo sich Sextus so ausdrückt, daß man sich bei dem, was der Skeptiker sage – wie derjenige, der ausspricht περιπατῶ, in Wahrheit sage »*ich gehe*« – immer hinzudenken müsse: »nach uns« oder »was mich betrifft« oder »wie es mir scheint«. Diese rein negative Haltung, die bloße Subjektivität und Scheinen bleiben will, hört eben damit auf, für das Wissen etwas zu sein; wer fest an der Eitelkeit, daß es *ihm* so scheine, *er* es so meine, hängenbleibt, seine Aussprüche durchaus für kein Objektives des Denkens und des Urteilens ausgegeben wissen will, den muß man dabei lassen, – seine Subjektivität geht keinen anderen Menschen, noch weniger die Philosophie oder die Philosophie sie etwas an.

Aus dieser Betrachtung der verschiedenen Seiten des alten Skeptizismus ergibt sich also, um es kurz zusammenzustellen, der Unterschied und das Wesen des neuesten Skeptizismus.

Diesem fehlt fürs erste die edelste Seite des Skeptizismus

[, die] der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins, die in allen seinen drei aufgezeigten Modifikationen sich findet, er sei nämlich identisch mit der Philosophie und nur ihre negative Seite, oder getrennt von ihr, aber nicht gegen sie gekehrt, oder gegen sie gekehrt. Für den neuesten Skeptizismus hat vielmehr das gemeine Bewußtsein mit seinem ganzen Umfang unendlicher Tatsachen eine unleugbare Gewißheit; ein Räsonnement über diese Tatsachen des Bewußtseins, ein Reflektieren und Klassifizieren derselben, was für ihn das Geschäft der Vernunft ausmacht, gibt als Wissenschaft dieses Skeptizismus teils eine empirische Psychologie, teils durch analytisches, auf die Tatsachen angewandtes Denken viele andere, über alles vernünftige Zweifeln erhabene Wissenschaften.

Dieser Barbarei, die unleugbare Gewißheit und Wahrheit in die Tatsachen des Bewußtseins zu legen, hat sich weder der frühere Skeptizismus, noch ein Materialismus, noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz tierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört.

Ferner bieten nach diesem neuesten Skeptizismus unsere Physik und Astronomie und das analytische Denken aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz; und es fehlt ihm also auch die edle Seite des späteren alten Skeptizismus, nämlich welche sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet.

Was bleibt denn nun für diesen neuesten Skeptizismus, der in der grellsten Beschränktheit sowohl der empirischen Anschauung als des empirischen Wissens, das die empirische Anschauung in Reflexion verwandelt und sie nur zu analysieren, nichts aber zu ihr hinzuzusetzen vermeint, seine Wahrheit und Gewißheit setzt, vom Skeptizismus übrig? Notwendig nichts als das Leugnen der Vernunftwahrheit und zu diesem Behuf die Verwandlung des Vernünftigen in Reflexion, der Erkenntnis des Absoluten in endliches Erkennen. Die durch alles durchgehende Grundform dieser

Verwandlung aber besteht darin, daß das Gegenteil von der oben aufgestellten ersten Definition des Spinoza, welche eine *causa sui* als das erklärt, dessen Wesen zugleich Existenz einschließe, zum Prinzip gemacht und als absoluter Grundsatz behauptet wird, das *Gedachte*, weil es ein Gedachtes ist, schließe nicht zugleich ein *Sein* in sich. Diese Trennung des Vernünftigen, in welchem Denken und Sein eins ist, in die Entgegengesetzten, Denken und Sein, und das absolute Festhalten dieser Entgegensetzung, also der absolut gemachte Verstand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieses dogmatischen Skeptizismus aus. Dieser Gegensatz, für sich betrachtet, hat das Verdienst, daß in ihm die Differenz in ihrer höchsten Abstraktion und in ihrer wahrsten Form ausgedrückt ist; das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besonderen oder des unter der Form des Denkens und des Seins Gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben; die Nicht-Identität, das Prinzip des gemeinen Bewußtseins und des Gegenteils des Wissens, drückt sich aufs Bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus; ein Teil des Verdienstes wird dieser Form freilich dadurch wieder benommen, daß sie nur als Gegensatz eines denkenden Subjekts gegen ein existierendes Objekt begriffen wird. Das Verdienst dieses Gegensatzes aber im Verhältnis zum neuesten Skeptizismus betrachtet, fällt dasselbe ganz hinweg, denn die Erfindung dieses Gegensatzes ist an sich ohnedies älter als derselbe; dieser neueste Skeptizismus entbehrt aber auch alles Verdienstes, denselben der Bildung der neueren Zeit nähergebracht zu haben, denn bekanntlich ist es die Kantische Philosophie, welche auf dem eingeschränkten Standpunkt, in welchem sie Idealismus ist, – in ihrer Deduktion der Kategorien zwar diesen Gegensatz aufhebt, aber sonst inkonsequent genug ist, ihn zum höchsten Prinzip der Spekulation zu machen; die Festhaltung dieses Gegensatzes tritt am aus-

gesprochensten und mit unendlicher Selbstgefälligkeit gegen den sogenannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes und als reflektierende Urteilskraft gegen die Natur auf, und besonders in der Form einer Widerlegung des ontologischen Beweises hat er ein allgemeines und ausgebreitetes Glück gemacht. Herr Schulze hat diese Form utiliter akzeptiert und sie nicht nur überhaupt gebraucht, sondern auch die Kantischen Worte, man sehe S. 71 und sonst, buchstäblich nachgesprochen; er ruft gleichfalls I. Teil, S. 618 in dem Kantischen Tone aus: »Ist jemals ein blendender Versuch gemacht worden, das Reich der *objektiven Wirklichkeit* unmittelbar *an* die Sphäre der *Begriffe* zu knüpfen und aus dieser in jenes *lediglich* durch die Hilfe einer wiederum aus *lauter Begriffen verfertigten Brücke* überzuschreiten, so ist es in der Ontotheologie geschehen; gleichwohl ist neuerlich« (wie verblendet war die Philosophie doch vor diesen neuen Zeiten!) »die leere Spitzfindigkeit und das Blendwerk, welches man damit treibt, völlig aufgedeckt worden.«

Herr Schulze hat nun nichts getan, als diese neuerliche vortreffliche Entdeckung Kants, wie die unzähligen Kantianer auch taten, aufzunehmen und diesen höchst einfachen Witz links und rechts und gegen den Vater der Erfindung selbst allenthalben anzubringen und mit einem und ebendemselben Ätzmittel alle seine Teile anzugreifen und aufzulösen.

Auch die Wissenschaft der Philosophie wiederholt nur immer eine und ebendieselbe vernünftige Identität, aber dieser Wiederholung quellen aus Bildungen neue Bildungen hervor, aus denen sie sich zu einer vollständigen organischen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen sowie ihren Teilen als dieselbe Identität erkannt wird; die ewige Wiederholung jenes Gegensatzes aber, der auf Desorganismus und das *nihil negativum* ausgeht, ist von seiner negativen Seite ein ewiges Gießen des Wassers in ein Sieb, von seiner positiven Seite aber die beständige und mechanische Anwendung einer und ebenderselben verständigen Regel, daraus nie neue Form aus Form hervorkommt, sondern immer dasselbe mechani-

sche Werk getan wird; diese Anwendung gleicht der Arbeit eines Holzhackers, der immer denselben Streich führt, oder eines Schneiders, der für eine Armee Uniformen zuschneidet. Es wird hier, was Jacobi vom Wissen überhaupt meint, eigentlich das Nürnberger Grillenspiel immerfort gespielt, das uns anekelt, sobald uns alle seine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig sind. Dieser Skeptizismus hat zu seinem Spiel vollends nur einen einzigen Gang und nur eine Wendung, und auch diese ist ihm nicht eigen, sondern er hat sie vom Kantianismus hergeholt. Dieser Charakter des neuesten Skeptizismus wird sich an demjenigen, was er seine Gründe nennt, und an einem Beispiel ihrer Anwendung aufs klarste dartun.

Er gibt sich schon sattsam aus der Art zu erkennen, wie er seinen Gegenstand, nämlich das Interesse der spekulativen Vernunft aufgefaßt hat, nämlich als die Aufgabe, den *Ursprung* menschlicher Erkenntnisse der Dinge zu *erklären*, zu dem bedingt Existierenden das unbedingt Existierende auszuspionieren; es werden hier in der Vernunft erstens die Dinge dem Erkennen entgegengesetzt, zweitens eine Erklärung ihres Ursprungs und damit das Kausalverhältnis hineingetragen; nun ist der Grund des Erkennens ein Anderes als das Begründete des Erkennens, jener der Begriff, dieses das Ding, und nachdem einmal diese grundfalsche Vorstellung vom vernünftigen Denken vorausgesetzt ist, so ist nun weiter nichts zu tun, als immer zu wiederholen, daß Grund und Begründetes, Begriff und Ding zweierlei sind, daß alles vernünftige Erkennen darauf gehe, ein Sein aus dem Denken, Existenz aus Begriffen, wie mit gleichfalls Kantischen Worten gesagt wird, *herauszuklauben*.

Nach diesem neuesten Skeptizismus ist das menschliche Erkenntnisvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die draußen sind, hinausgehen; es kann sie nicht *ausforschen* noch *auskundschaften*, – denn beide sind (I. Teil, S. 69) *spezifisch* verschieden; kein Vernünftiger wird in dem *Besitze*

der *Vorstellung* von etwas dieses Etwas zugleich selbst zu *besitzen* wähnen.

Es äußert sich nirgends, daß dieser Skeptizismus so konsequent wäre, zu zeigen, daß auch kein Vernünftiger sich im *Besitz einer Vorstellung* von etwas wähnen werde; indem ja die Vorstellung auch ein Etwas ist, kann der Vernünftige nur die Vorstellung der Vorstellung, nicht die Vorstellung selbst, und wieder auch nicht die Vorstellung der Vorstellung, da diese Vorstellung der zweiten Potenz auch ein Etwas ist, sondern nur die Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung usf. ins Unendliche zu besitzen wähnen; oder, da die Sache einmal so vorgestellt wird, daß es zwei verschiedene Taschen gäbe, davon eine die Etwas, welche Vorstellungen, die andere die Etwas, welche Dinge [sind], enthalte, so sieht man nicht, warum jene die volle, diese die ewig leere bleiben solle.

Der Grund, daß jene voll *ist*, daß wir diese aber nur voll wähnen, könnte kein anderer sein, als daß jene das Hemd, diese der Rock des Subjekts wäre, die Vorstellungentasche ihm näher, die Sachentasche aber entfernter liege; allein so würde der Beweis durch ein Voraussetzen dessen geführt, was bewiesen werden sollte, denn die Frage geht ja eben um den Vorzug der Realität des Subjektiven und des Objektiven.

Mit diesem skeptischen Grundwesen, daß allein darauf reflektiert werden soll, daß die Vorstellung nicht das Ding sei, das vorgestellt wird, und nicht darauf, daß beide identisch sind, stimmt es freilich schlecht zusammen, was von der unleugbaren Gewißheit der Tatsachen des Bewußtseins gesagt wird; denn nach Herrn Schulze (I. Teil, S. 68) sind die Vorstellungen insofern wahr, real und machen eine Erkenntnis aus, als sie mit dem, worauf sie sich beziehen und was durch sie vorgestellt wird, *vollkommen übereinstimmen* oder *nichts anderes dem Bewußtsein vorhalten, als was im Vorgestellten befindlich ist*, und S. 70 setzen wir im *täglichen* Leben eine solche *Übereinstimmung* beständig als gewiß

voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im geringsten zu bekümmern, wie die neuere Methaphysik tue. – Worauf anders gründet denn nun Herr Schulze die unleugbare Gewißheit der Tatsachen des Bewußtseins als auf die absolute Identität des Denkens und Seins, des Begriffs und des Dings, er, der dann wieder in einem Atemzug das Subjektive, die Vorstellung, und das Objektive, das Ding, für spezifisch verschieden erklärt. Im täglichen Leben, sagt Herr Schulze, *setzen* wir jene Identität voraus; daß sie eine *vorausgesetzte* ist im täglichen Leben, heißt, sie ist im gemeinen Bewußtsein nicht vorhanden. *Die neuere Metaphysik suche die Möglichkeit dieser Identität zu ergründen;* aber daran, daß die neuere Philosophie die Möglichkeit der im gemeinen Leben *vorausgesetzten* Identität zu ergründen suche, ist ja kein wahres Wort, denn sie tut nichts, als jene vorausgesetzte Identität aussprechen und erkennen. Eben weil im täglichen Leben jene Identität eine vorausgesetzte ist, setzt das gemeine Bewußtsein das Objekt immer als ein Anderes als das Subjekt und das Objektive untereinander sowie das Subjektive wieder als eine unendliche Mannigfaltigkeit von absolut Verschiedenem; diese fürs gemeine Bewußtsein nur vorausgesetzte, bewußtlose Identität bringt die Metaphysik zum Bewußtsein, sie ist ihr absolutes und einziges Prinzip. Einer Erklärung wäre die Identität nur fähig, insofern sie nicht eine, wie Herr Schulze das nennt, im täglichen Leben vorausgesetzte, sondern eine wirkliche, d. h. eine durchaus bestimmte und endliche, und also auch das Subjekt und das Objekt ein endliches ist; aber eine Erklärung *dieser* Endlichkeit, insofern sie wieder das Kausalverhältnis setzt, fällt außerhalb der Philosophie. – Herr Schulze sagt von dieser Übereinstimmung S. 70, ihre Möglichkeit sei eines der größten *Rätsel* der menschlichen Natur, und in diesem Rätsel sei zugleich das Geheimnis der *Möglichkeit einer Erkenntnis von Dingen a priori, d. h. noch ehe wir diese Dinge angeschaut haben.* – Da lernen wir denn recht, was eine Erkenntnis a priori ist: draußen sind

die Dinge; inwendig ist das Erkenntnisvermögen; wenn dieses erkennt, ohne die Dinge anzusehen, erkennt es a priori. – Um von diesen drei Seiten, 68–70, welche die wahre Quintessenz der Begriffe dieses neuesten Skeptizismus über Philosophie enthalten, nichts auszulassen, müssen wir noch bemerken, daß Herr Schulze darüber, worin das eigentlich Positive der Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren realen Objekten bestehe, sagt, daß sich das weiter nicht mit Worten beschreiben noch angeben lasse; *jeder* meiner *Leser* muß es vielmehr dadurch kennenzulernen suchen, daß er es dann, wenn er sich desselben (des Positiven) bewußt ist, beobachte und *etwa zusieht*, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorstellung, die er sich in der *Abwesenheit* einer Sache von ihr machte, mit der Sache selbst, sobald sie von ihm angeschaut wird, findet, daß jene mit dieser vollkommen übereinstimmt und solche genau darstellt. Was soll denn nun diese Erläuterung? Läuft denn das Ganze der Übereinstimmung (oder Nichtübereinstimmung) der Vorstellung mit dem Objekt wieder auf einen psychologischen Unterschied der Gegenwart und Abwesenheit, des wirklichen Anschauens und der Erinnerung hinaus? Sollte denn den Lesern in der Abwesenheit von einer Sache die Übereinstimmung einer Vorstellung mit dem Objekt, die vorhanden ist in dem Wahrnehmen, entwischen und ihrem Bewußtsein jetzt etwas anderes *vorgehalten* werden, als was im vorgestellten Dinge *befindlich* ist, um in Herrn Schulzes Ausdrücken zu sprechen? Kaum hatte sich die Identität des Subjekts und Objekts, worein die unleugbare Gewißheit gesetzt wird, blicken lassen, so findet sie sich, man weiß nicht wie, auch gleich nur wieder in die empirische Psychologie versetzt; sie sinkt beizeiten in eine psychologische Bedeutung zurück, um bei der Kritik der Philosophie selbst und im Skeptizismus vollends ganz vergessen zu werden und der Nicht-Identität des Subjekts und Objekts, des Begriffs und des Dings das Feld zu lassen.

Diese Nicht-Identität zeigt sich als Prinzip in demjenigen,

was die *drei Gründe des Skeptizismus* genannt wird. Wie die alten Skeptiker keine Dogmen, Grundsätze hatten, sondern ihre Formen Tropen, Wendungen nannten, was sie auch, wie wir gesehen haben, waren, so vermeidet Herr Schulze gleichfalls den Ausdruck »Grund*sätze*«, »Prinzipien«, und nennt sie, ungeachtet sie völlig dogmatische Thesen sind, nur Gründe. Die Mehrheit dieser Gründe hätte durch eine vollständigere Abstraktion erspart werden können; denn sie drücken nichts als das eine Dogma aus: daß Begriff und Sein nicht eins ist.

Sie lauten folgendermaßen (I. Teil, S. 613 ff.) »*Erster Grund: inwiefern die Philosophie eine Wissenschaft sein soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich.*«

Ist dies nicht dogmatisch? sieht dies dem Ausdruck einer skeptischen Wendung ähnlich? Auch bedarf ein solches Dogma, daß unbedingt wahre Grundsätze *unmöglich* seien, eines *Beweises*; aber weil es diesem Dogmatismus einfällt, daß er sich einen Skeptizismus nennt, so wird wieder der Ausdruck *Beweis* vermieden und das Wort *Erläuterung* stattdessen gebraucht; wie kann aber ein solches äußeres Aussehen die Sache ändern?

Die *Erläuterung* also gibt wie immer den spekulativen Philosophen schuld, daß sie aus bloßen *Begriffen* die Einsicht von der *Existenz* übersinnlicher Dinge schöpfen zu können glauben; der Beweis selbst geht darauf, daß in einem Satze, das heiße einer Verbindung von Vorstellungen und Begriffen, weder in der Verbindung (*copula*) noch in den Begriffen des Satzes eine *Übereinstimmung* des *Satzes* mit dem *dadurch Gedachten* als notwendig gegeben sei; – die Kopula sei nur das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt *im Verstande* (also etwas rein Subjektives) und habe ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verstandes, – in den Begriffen des Prädikats und Subjekts nichts, denn mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verstande ist nur *dessen Möglichkeit*, d. h. daß er sich nicht widerspricht, nicht

aber auch dies, daß er *auf etwas von ihm Verschiedenes Beziehung habe, gegeben.* Hier ist denn auch der rechte Ort, wo Herrn Schulze das Blendwerk und die leere Spitzfindigkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes einfällt. – Nichts als eine Wiederholung dieser Erläuterung ist:
»*Zweiter Grund* (S. 620): *Was der spekulative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise Vorhandenen erkannt zu haben vorgibt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können.*«
In der *Erläuterung* sagt der Verfasser, daß der *Verstand* bei den spekulativen Philosophen *oder* Erforschern der Existenz der Dinge aus bloßen Begriffen in einem solchen Ansehen stehe, daß derjenige, welcher dieses Ansehen im geringsten in Zweifel zieht, sich dem Verdacht und der Beschuldigung aussetzt, wenig oder wohl gar keinen Verstand zu haben. Hieran ist abermals vielmehr das Gegenteil wahr, indem die Spekulation den Verstand durchaus für unfähig zur Philosophie hält. – Herr Schulze fährt fort, daß wir uns doch besinnen müssen, *ob die Vernunft* dem Verstande jene Vollkommenheit zugestehen könne. – Was *soll* denn nun die Vernunft hier? warum hat der Herr Verfasser in dem zweiten Grunde selbst nur von dem Verstande, wovon in der Spekulation gar keine Frage ist, und nicht von der Vernunft gesprochen, als ob er der Philosophie den Verstand, diesem Skeptizismus aber die Vernunft zueignete? Wir finden aber die paar Male, daß das Wort Vernunft vorkommt, es nur wie ein vornehmes Wort gebraucht, das Aufsehen erregen soll; was diese Vernunft produziert, ist nie etwas anderes, als daß der Begriff nicht das Ding sei, und eine solche Vernunft ist es gerade, welche von der Spekulation Verstand genannt wird.
»*Dritter Grund* (S. 627): *Der spekulative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingterweise Existierenden ganz vorzüglich auf den*

Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im geringsten mit einiger Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schließen.«

In der *Erläuterung* wird behauptet, daß, wenn man nicht etwa *durch Eingebung* zur Erkenntnis dessen, was allem Bedingten zum Grunde liegen mag, gekommen sein will, so könne sie nur eine durch das Prinzip der Kausalität vermittelte Erkenntnis sein. – Von der spekulativen Philosophie ist diese Voraussetzung, daß in ihr das Kausalitätsverhältnis vorzüglich herrschend sei, wieder grundfalsch, denn es ist vielmehr völlig aus ihr verbannt; wenn es in der Form von Produzieren und Produkt etwa vorzukommen scheint, so wird es, indem das Produzierende und das Produkt gleichgesetzt werden, die Ursache gleich der Wirkung, ein und ebendasselbe als Ursache seiner selbst und als Wirkung seiner selbst, damit unmittelbar aufgehoben und nur der Ausdruck des Verhältnisses, aber nicht das Verhältnis angewendet; – daß in der spekulativen Philosophie von der Beschaffenheit des Bedingten auf das Unbedingte *geschlossen* werde, davon ist ohnehin keine Rede.

Dies ist (S. 643) nun »das Verzeichnis und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um deren willen der Skeptiker den Lehren aller Systeme der Philosophie, die bisher aufgestellt worden sind oder noch künftig aufgestellt werden möchten, Gewißheit abspricht und welche ihn bestimmen, keinem einzigen dieser Systeme gegründete Ansprüche auf Wahrheit beizulegen«. Man hat aber gesehen, daß diese Gründe mit der Philosophie nichts zu schaffen haben, indem die Philosophie nicht ein Ding aus Begriffen herauszuklauben noch eine jenseits der Vernunft liegende Sache auszukundschaften, überhaupt weder mit dem, was der Herr Verfasser Begriffe nennt, noch mit Dingen beschäftigt ist, noch von Wirkungen auf Ursachen schließt.

Aus diesen Gründen, sagt Herr Schulze, sehe sich der Skeptiker bewogen, wenn er den eigentlichen Zweck der Philo-

sophie und seine Bedingungen und zugleich *die Fähigkeit des menschlichen Gemüts*, zu einer realen und sicheren Erkenntnis zu gelangen, in Erwägung zieht, nicht einsehen zu können, wie jemals eine Erkenntnis des Übersinnlichen zustande kommen solle, wenn anders sich die *Einrichtung* des menschlichen Erkenntnisvermögens *nicht ändert, wie wohl kein Vernünftiger erwartet* und woraufhin eine Hoffnung zu nähren *töricht sein würde.* Und um so törichter würde die Nährung einer solchen Hoffnung sein, da eine Philosophie auch bei der Einrichtung des menschlichen Gemüts, wie sie im laufenden Jahre sich vorfindet, möglich ist.

Diese Waffen sind es, mit welchen nun die Systeme Lockes, Leibnizens, Kants bekämpft werden; das System Lockes und Leibnizens nämlich als Systeme des Realismus, – jenes eines sensualistischen, dieses eines rationalistischen –, Kants System aber als System des transzendentalen Idealismus; der neuere transzendentale Idealismus ist für einen dritten Band aufgespart.

Der erste Band enthält die *Darstellung* dieser Systeme, des Lockeschen von S. 113 bis 140, des Leibnizischen von S. 141 bis 172. Von S. 172 bis 582 aber erhalten wir wieder einen Auszug der so oft ausgezogenen Kantischen *Kritik der reinen Vernunft*; der folgende [Teil] bis zu Ende ist dem oben dargestellten Skeptizismus gewidmet.

Der zweite Band enthält die Kritik dieser Systeme nach den oben beleuchteten Gründen, – des Lockeschen Systems von S. 7 bis 90, des Leibnizischen von S. 91 bis 125. Dem Kantischen sind 600 Seiten gewidmet.

Als ein Beispiel, wie diese skeptischen Gründe auf diese Systeme angewendet werden, geben wir die Art, wie der Herr Verfasser Leibnizens angeborene Begriffe bestreitet; diese Widerlegung Leibnizens nimmt II. Bd., S. 100 folgenden Verlauf. – Seit überhaupt Leibniz darin, daß der Grund der notwendigen Urteile bloß im Gemüt selbst liege und daß also der Verstand schon a priori Erkenntnisse enthalte, den Ton angegeben hat, so hat man es freilich unzählige Male

wiederholt, daß notwendige Urteile nur aus dem erkennenden Subjekte selbst herrühren können; aber man hat bis jetzt noch keine einzige Eigensehaft dieses Subjekts nachgewiesen, vermöge welcher es sich ganz besonders dazu qualifizierte, die Quelle notwendiger Urteile zu sein, und weder in der Einfachheit, noch in der Substantialität, noch auch in der Erkenntnisfähigkeit desselben wird der Grund zu einer solchen Qualifikation angetroffen. – Sind denn die Einfachheit und die Substantialität der Seele Qualitäten, welche dieser Skeptizismus zugibt? – Wenn es bei der Behauptung notwendiger Urteile nur darauf ankäme, sie in einer Qualität der Seele aufzuzeigen, so ist ja nichts zu tun, als zu sagen, die Seele habe die Qualität notwendiger Urteile. Wenn der Herr Verfasser alsdann behauptet, daß, soweit unsere Einsicht von unserem erkennenden Ich reiche, soweit treffen wir auch in demselben nichts an, was dasselbe bestimmte, eine Quelle notwendiger Urteile sein zu müssen, so sagt er doch unmittelbar darauf, daß die Objekte unseres Denkens bald zufällige, bald notwendige Urteile sind; man könne aber nicht sagen, die letzteren Urteile hätten mehr Beziehung auf den Verstand und dessen Natur als wie jene, und es gehöre zum Wesen unseres Verstandes, notwendige Urteile hervorzubringen; man hat aber ja nur anzunehmen, es gebe zweierlei Qualitäten des Verstandes, eine Qualität der zufälligen, eine andere der notwendigen Urteile; auf diese Weise ist die Qualifikation unseres Gemüts zu notwendigen Urteilen ebensogut aufgewiesen als die anderen Qualitäten in einer empirischen Psychologie. Herr Schulze gibt ja die notwendigen Urteile als eine Tatsache des Bewußtseins zu.
Dasjenige aber, was Leibniz von der *Wahrheit* der angeborenen Begriffe und Einsichten der reinen Vernunft sagt, sei vollends noch grundloser, und *man müsse* sich *wirklich wundern*, wie hierbei der Mann, dem die Erfordernisse zu einem gültigen Beweise *gar nicht* unbekannt waren, *sowenig Aufmerksamkeit* auf die Vorschriften der *Logik* beweisen konnte. – Hier lernen wir vorerst, woran es Leibniz hat fehlen las-

sen, nämlich an Aufmerksamkeit auf die Logik; und Herr Schulze wundert sich wirklich darüber; woran es aber Leibniz nicht fehlte, sondern was er zu viel hatte, war Genie, wie wir unten noch finden werden; und darüber, daß ein Mensch Genie hat, wird man sich doch auch wirklich wundern müssen.

Nämlich: es versteht sich nicht von selbst, daß, wenn es angeborene Begriffe und Grundsätze in unserem Gemüte gibt, auch etwas ihnen Entsprechendes außer denselben da sei, worauf sie sich beziehen und das sie so, wie es seiner objektiven Wirklichkeit nach ist, zu erkennen geben; denn *Begriffe* und *Urteile in uns* sind *ja nicht* die dadurch gedachten *Objekte selbst*, und mit der Notwendigkeit der Beziehung des Prädikats auf das Subjekt in unserem Denken derselben ist keineswegs die davon *der Art nach ganz* verschiedene Beziehung des Gedankens auf ein außer ihm existierendes reales Ding gegeben. Man sieht, der Herr Verfasser nimmt die angeborenen Begriffe in dem grellsten Sinne, der möglich ist; nach seiner Vorstellung wird ein Subjekt geboren mit einem Paket Wechsel im Kopfe, welche auf eine außerhalb jenes Kopfes existierende Welt gezogen sind – die Frage aber wäre, ob die Wechsel von dieser Bank akzeptiert werden, ob sie nicht falsch sind –, oder mit einem Haufen Lotterielose in der Seele, von denen man niemals erfahren wird, ob sie nicht lauter Nieten sind, weil kein Ziehen der Lotterie erfolgt, durch das sie realisiert würden. Dies ist, fährt der Herr Verfasser fort, auch jederzeit von den Verteidigern der angeborenen Begriffe und Grundsätze in der menschlichen Seele eingesehen und zugestanden worden, und daher haben sie einen *Beweis* für die Wahrheit dieser Begriffe und Grundsätze zu geben *oder auch die Art* genauer zu bestimmen gesucht, wie sich solche Begriffe auf reale Dinge beziehen sollen. In der Anmerkung wird angeführt, nach dem Platon seien die Begriffe und Grundsätze, welche die Seele angeboren in das gegenwärtige Leben mitbringt und wodurch wir allein vermögend sind, das Wirk-

liche, wie es ist, nicht wie es uns durch die Sinne erscheint, zu erkennen, – bloße Erinnerungen derjenigen Anschauungen der Dinge, deren die Seele während ihres Umgangs mit Gott teilhaftig war. Cartesius lasse es dabei bewenden, daß er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufe; dem Spinoza sei das Denken unseres Verstandes deshalb wahr, weil es aus den Vorstellungen und Erkenntnissen der Gottheit besteht, insofern sie das Wesen unseres Geistes ausmachen, welche Erkenntnisse der Gottheit mit dem dadurch Erkannten aber vollkommen übereinstimmen müssen und sogar mit diesem Erkannten ein und dasselbe Ding seien. Nach Leibniz soll den in unserem Gemüte a priori liegenden Grundsätzen und darin enthaltenen Vorstellungen aus dem Grunde Wahrheit und Realität zukommen, weil sie Abbildungen der in dem Verstande der Gottheit befindlichen Begriffe und Wahrheiten, welche das Prinzip der Möglichkeit, Existenz und Beschaffenheit aller realen Dinge in der Welt sind, sind. Durch die Stellung, welche Herr Schulze der Sache gegeben hat, hat er aber, noch ehe er an die Kritik kommt, die Sache unmittelbar verrückt; ist es denn dem Platon, Spinoza, Cartesius, Leibniz eigentlich um eine Beweisführung zu tun gewesen, daß den angeborenen Begriffen oder der Vernunft eine Realität entspreche, oder um eine Bestimmung der Art, wenn diese Philosophen als Grund der Wahrheit derselben Gott setzen? Die Folge ist nach Herrn Schulze diese: a) subjektive Begriffe, die für sich ohne Realität sind, alsdann b) eine außerhalb ihrer liegende Realität, jetzt c) die Frage, wie das zusammenkomme, d) der Beweis ihrer Wahrheit in einem den Begriffen und der Realität Fremden; jene Philosophen haben vielmehr jene, wie Herr Schulze sagt, im täglichen Leben vorausgesetzte Identität des Begriffs und der Realität erkannt und sie Verstand Gottes genannt, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit eins sei.

Wir wollen hierbei, lautet des Verfassers Urteil hierüber, nicht untersuchen, ob dieses Argument für die Wahrheit und Zuverlässigkeit der angeborenen Begriffe am Ende nicht mit

theosophischen Grillen über die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes in Verbindung stehe und daraus abgeleitet worden sei, welches man sonst aus dem abnehmen kann, was Leibniz von der Entstehung der endlichen Monaden aus der obersten Monas lehrte.

Da haben wir denn die Bescherung! Die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes sind theosophische Grillen, und wieweit das Argument für die Wahrheit der Vorstellungen damit in Verbindung stehe, will der Herr Verfasser – wohl aus Schonung – nicht untersuchen. Nun haben aber diese Philosophen der Sache nach statuiert, daß die Seele nichts an sich ist, sondern, was sie ist, in Gott ist; die kürzeste Art, hierüber zu sprechen, ist, die Philosophie dieser Philosophen für Schwärmerei und theosophische Grillen auszugeben. Doch Herr Schulze gibt sich die Miene, sich auf den Erkenntnisgrund einlassen zu wollen; soviel, fährt er fort, sieht aber gewiß jeder unserer Leser ein, daß hierbei notwendig gefragt werden muß: *woher wissen* wir es denn, daß unser Verstand den erhabenen Vorzug besitzt, der Abbildungen von den ewigen und realen Erkentnissen teilhaftig geworden zu sein, die im Verstande Gottes vorhanden sind? Da die Sinne von Gott und dessen Eigenschaften gar nichts lehren, so kann Leibniz die Antwort auf diese Frage lediglich aus dem Verstande und aus dessen *angeborenen Einsichten* ableiten und schöpfen, wie er denn auch getan hat. Folglich dreht er sich in dem Beweise der Wahrheit der angeborenen Begriffe im Zirkel herum. Freilich! und dreht er sich nicht im Zirkel herum, so hat er ein Kausalverhältnis, und nach dem dritten Grunde wird die Brücke von der Wirkung zur Ursache aus lauter Begriffen gebaut, die keine Realität haben. – Es war aber nicht nötig, die Wahrheit und Zuverlässigkeit der sogenannten angeborenen Begriffe und den erhabenen Vorzug der Teilhaftigkeit an den Abbildungen und[12] den ewigen und realen Erkennt-

12 W (und Lasson): »von«

nissen Gottes [voneinander] zu trennen und jedes zu einer besonderen Qualität, oder wie man das nennen soll, zu machen, sondern beides ist eins und dasselbe; es ist von keinem Beweise des ersteren aus dem letzteren die Rede; es fällt also aller Zirkel weg, und es bleibt nichts übrig als die Behauptung in einem gedoppelten Ausdruck, daß die Vernunft, nach Leibniz, ein Bild der Gottheit sei oder daß sie wahrhaft erkenne. Dies läuft freilich auf theosophische Grillen hinaus, aber es kann doch nicht geleugnet werden, daß, um [es] in den Ausdrücken dieses Skeptizismus zu sagen, jene Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes und das Vorstellen der Gottheit eine Tatsache des Bewußtseins jener Philosophen war; das Bewußtsein aber ist für diesen Skeptizismus der höchste Gerichtshof der Gewißheit und Wahrheit. Was im Bewußtsein gegenwärtig ist, haben wir oben gesehen, kann sowenig bezweifelt werden als das Bewußtsein selbst; denn an diesem zu zweifeln, ist unmöglich. Da nun in dem Bewußtsein einiger Philosophen die Realität ihrer Ideen und die Verwandtschaft ihrer Natur mit der Natur Gottes vorkommt, in dem Bewußtsein anderer aber nicht, so ist nicht anders fertig zu werden, als jene Philosophen Lügner zu heißen, was nicht angeht, – oder von ihnen zu fordern, daß sie ihr Bewußtsein begreiflich machen sollten, was wieder nicht verlangt werden kann, denn die im täglichen Leben vorausgesetzte Identität der Vorstellung und des Dings wird von dem gemeinen Bewußtsein, das jene Forderung machen könnte, ebenfalls nicht begriffen; es bleibt also nichts übrig, als zwei Rassen von Bewußtsein anzunehmen, eines, das jener Verwandtschaft sich bewußt ist, und ein anderes, das ein solches Bewußtsein für eine theosophische Grille erklärt.

Alsdann zeigt Herr Schulze die Grundlosigkeit der Idee, daß die Vernunft deswegen Realität habe, weil sie ein Bild der göttlichen Vernunft sei, auch aus Leibniz selbst, denn er sage, daß die Begriffe endlicher Wesen unendlich verschieden seien von den Begriffen im Verstande Gottes. Herr Schulze

konnte aber den Begriff des Leibnizischen Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen aus der Darstellung des Leibnizischen Systems im I. Bd. sehr gut ersehen, oder vielmehr es ist wieder Herr Schulze, der den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem als einen absoluten behandelt; in der Darstellung des Leibnizischen Systems § 28 heißt es, daß den Eigenschaften der Gottheit dasjenige *entspricht*, was in den erschaffenen Monaden den Grund der Erkenntnisse und Willensfähigkeit ausmacht; aber in Gott sind sie in *unendlichem* Grade und in der *höchsten Vollkommenheit* vorhanden, die ihnen *entsprechenden* Eigenschaften in den erschaffenen Monaden hingegen sind bloße *Ähnlichkeiten* derselben, nach dem Grade der Vollkommenheit, den sie besitzen. Vgl. § 34 und die Anmerkung dabei. – Der Gegensatz also, den Leibniz zwischen der unendlichen Monade und den endlichen macht, ist, da den Vollkommenheiten der unendlichen Vollkommenheiten der endlichen entsprechen und diese eine Ähnlichkeit mit jener haben, nicht der absolute Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, wie ihn Herr Schulze auffaßt, der sich darüber wohl auch so wird ausdrücken können, daß beide *spezifisch verschieden* seien; daß Leibniz die absolute Monade unendlich, andere aber endlich setzt und doch von einer Ähnlichkeit beider spricht, wird Herr Schulze wohl unter die Fälle rechnen, in denen Leibniz auf die *Vorschriften* der *Logik* nicht aufmerksam genug gewesen ist.

Ferner ist nach Herrn Schulze Leibnizens Beweis, daß die notwendigen Urteile des menschlichen Verstandes auch in dem Verstande Gottes vorhanden sein müssen, daraus hergenommen, daß jene Urteile, insofern sie ewige Wahrheiten ausmachen, von aller Ewigkeit her in einem dieselben denkenden und mithin gleichfalls von Ewigkeit her existierenden Verstande als Bestimmungen desselben vorhanden sein müssen. Herr Schulze fordert, es müßte ja vorher erst dargetan werden, daß ein von Ewigkeit her *existierender* und gewisse Wahrheiten ununterbrochen denkender Verstand *existiere*, bevor man behaupten kann, daß es ewig und zu

allen Zeiten gültige Wahrheiten gebe; ewige Wahrheiten seien solche, die nach *unserer* Einsicht jeder Verstand, der sich des Urteils bewußt ist, ebenso denken müsse, wie wir sie denken, und dies habe folglich keine Beziehung darauf, daß ein die Urteile wirklich denkender Verstand von Ewigkeit her existiert habe. – Auch hier faßt Herr Schulze die Existenz des göttlichen Verstandes wieder als eine empirische Existenz, die Ewigkeit als eine empirische Ewigkeit auf.

Wir dürfen endlich auch nicht vorbeigehen, was Herr Schulze über den Leibnizischen Begriff vom deutlichen und verworrenen Vorstellen beibringt. Das Anschauen äußerer Dinge sei nämlich ein Bewußtsein der unmittelbaren Gegenwart eines von *unserem erkennenden Subjekt* (es scheint, Herr Schulze unterscheidet noch unter *sich* und *seinem Subjekt*; man könnte nicht anders als begierig auf eine Auseinandersetzung dieses Unterschiedes sein; je nachdem sie ausgeführt würde, könnte sie gar auf theosophische Grillen führen) und von dessen bloß subjektiven Bestimmungen verschiedenen *Dings*; daß daher das Anschauen aus der Verwirrung der mannigfaltigen Merkmale in einer Vorstellung herrühre, habe gar keinen Sinn und Bedeutung; beides steht in *keiner Verwandtschaft* miteinander. (Die Frage wäre, in welcher Verwandtschaft denn aber das Ich und unser vom Ich zu unterscheidendes Subjekt, alsdann dessen subjektive und endlich dessen objektive Bestimmungen miteinander stehen.) Es stünde in der Gewalt jedes Menschen, Anschauungen von Dingen nach Belieben in sich hervorzubringen und, wenn er etwas deutlich gedacht hätte, diesen Zustand des Bewußtseins auch sogleich in das Anschauen eines Objektes zu verwandeln. Um ein Tausendeck oder ein Stück Gold, ein Haus, einen Menschen, das Universum, die Gottheit usw. als gegenwärtig anzuschauen, dazu würde nichts erfordert, als daß man die in der *Vorstellung* vom Tausendecke, vom Golde usw. liegenden Merkmale, nachdem man die Aufmerksamkeit von ihrem Unterschiede abgelenkt hätte, *tüchtig miteinander verwirrte*; um hingegen die Anschauung eines Hau-

ses, eines Menschen, Baumes in einen bloßen Begriff zu verwandeln, dazu würde weiter nichts nötig sein, als daß man die Teile, die in der sogenannten sinnlichen Vorstellung vorkommen, voneinander im Bewußtsein unterscheide und sich verdeutliche. *Hoffentlich* wird aber wohl *niemand im Ernste* vorgeben, daß *sein* erkennendes *Subjekt* (hier: der *Niemand* und *sein Subjekt*) imstande sei, durch solche beliebige Verwandlung der Begriffe von Dingen in Anschauungen und der Anschauungen in Begriffe sich so *unerhörte Taschenspielerkünste* vorzumachen.

Da Herr Schulze sich hier nicht entblödet, recht gemütlich das Spekulative, was Leibniz über die Natur des Vorstellenden sagt, auf den Boden des empirischen Vorstellens herabzuziehen und Trivialitäten genau derselben Art, wie sie Nicolai[13] und andere dieses Gelichters gegen den Idealismus vorbringen, gegen Leibniz aufzutischen, so hat wohl auch der neuere Idealismus, dem Herr Schulze einen dritten Band widmen will, nichts anderes zu erwarten, als daß eben diese Erbärmlichkeiten bei ihm wiederholt und daß er für die Behauptung einer Beliebigkeit des Produzierens der Dinge und eines Verwandelns der Begriffe in Dinge für die unerhörteste Taschenspielerkunst ausgegeben wird.

Diese Behandlung der Leibnizischen Philosophie durch diesen Skeptizismus wird als Probe seines Verfahrens hinreichend sein; sosehr die Leibnizische Philosophie schon an und für sich fähig war, als vernünftiges System behandelt zu werden, so konnte die *Untersuchung* über die *Kantische Philosophie* dadurch vorzüglich interessant werden, daß diese Verstandesphilosophie über ihr eigenes Prinzip, das sie in der Reflexion hat, emporgehoben und die große Idee der Vernunft und eines Systems der Philosophie, die ihr allenthalben wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesiedelt hat, zugrunde liegt, hervorgezogen und dargestellt worden wäre. Die Wirksamkeit dieser Idee wird

13 Christoph Friedrich Nicolai, 1733–1811, Aufklärungsphilosoph

schon an dem äußeren Gerüste ihrer Teile sichtbar; aber sie tritt auch an den Kulminationspunkten ihrer Synthesen, besonders in der *Kritik der Urteilskraft* ausgesprochener hervor. Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewußtsein über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterscheiden also zweierlei Geist, der in der Kantischen Philosophie sichtbar wird: einen der Philosophie, den das System immer ruiniert, und einen des Systems, der auf das Töten der Vernunftidee geht. Dieser letztere geistlose Geist hat aber auch noch einen Buchstaben, und Herr Schulze erinnert, daß er, den ausdrücklichen Versicherungen Kants gemäß, daß man sein System nach dem Buchstaben, nicht nach dem Geist nehmen müsse, sich an den Buchstaben gehalten habe, – auf welche Weise er also an den geistlosen Buchstaben des geistlosen Geistes der Philosophie geraten ist. Dies ganz formelle Wesen hat er nun mit ebensolchem formellen Wesen kritisiert, die Kantische Philosophie in die möglichst krasseste Form gegossen – wozu der Verfasser durch den Vorgang der Reinholdischen *Theorie*[14] und anderer Kantianer allerdings berechtigt war – und sie nicht anders als in der Gestalt des krassesten Dogmatismus, der eine *Erscheinung* und *Sachen an sich* hat, die *hinter* der *Erscheinung* wie unbändige Tiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieser Kraßheit geplagt werden sollten, sondern weil, wie wir oben zur Genüge gesehen haben, das System der unleugbaren Gewißheit der Tatsachen des Bewußtseins und dieser Skeptizismus es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchstaben eingenagelt sind, könnte diese harte Arbeit und die saure Mühe, die sich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kants [macht], sowie das Bild jener Kraßheit, wenn sie noch davor zu erschrecken fähig sind, die Wirkung haben, sie zum Erschrecken zu bringen, – nicht gerade nur das Bild

14 siehe Fn. 9, S. 204

der Kantischen Philosophie, wie es ihnen hier gegeben wird, sondern dies Bild, wie es sich in der ganzen Kontinuität dieser vier Alphabete grell genug für sich selbst repräsentiert, so wie auch das Mangelhafte des Kantischen Formalismus, seine Formen zu deduzieren oder herbeizuführen, ihnen sattsam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philosophie würden sie vergeblich darin suchen, welche in dem Gedränge der Tatsachen und der hinter diesen Tatsachen, wie ihr schuld gegeben wird, gesuchten Dinge entwischt ist und welche daher das ganze Geschäft dieses Skeptizismus im geringsten nichts angeht.

Schließlich können wir uns nicht enthalten, ein Stück aus der empirischen Psychologie dieses Skeptizismus, nämlich die Art, wie er das Verhältnis des Genies und der Phantasie zur Philosophie sich vorstellt, auszuheben. In der Vorrede, S. XXIV, erklärt sich Herr Schulze wegen seines Vortrags dahin, daß Blumen der Beredsamkeit in Behandlungen der Fragen der spekulativen Philosophie sehr übel angebracht seien, denn sie leiten die Vernunft irre und mischen die Phantasie in das Geschäft der Vernunft ein; wenn es daher auch in seinem Vermögen gestanden hätte, den Vortrag dieser Kritik durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen, so würde er keinen Gebrauch davon gemacht haben. – Von Leibniz sagt der Herr Verfasser S. 91 f., daß, wenn das Geschäft der Vernunft beim Philosophieren darin bestünde, durch kühne und *angenehm* unterhaltende Dichtungen über eine *vorgeblich hinter* der Sinnenwelt *verborgen liegende* transzendentale Welt es *fast noch* der *Phantasie* in ihrem höchsten Fluge, den sie nur nehmen mag, *zuvorzutun* und diesen Dichtungen durch Hilfe gewisser Begriffe Einheit und Zusammenhang zu geben, so hätte Leibniz kein einziger Philosoph erreicht, viel weniger übertroffen; es scheine, daß die Natur an ihm habe zeigen wollen, daß es bei der Erreichung des obersten Zwecks der Erkenntniskräfte *nicht bloß* auf den Besitz *großer Naturgaben* ankomme und daß ein von der *Natur*

wenig *begünstigter* Kopf, wenn er seine Kräfte nur gehörig gebraucht, es *hierin* dem *Genie* nicht nur *gleich*, sondern *auch wohl noch oft zuvortun könne*; Herr Schulze meint, es würde wohl auch nicht viel herausgekommen sein, etwa nur neuplatonische Schwärmereien, wenn Leibniz seine Philosopheme selbst zu einem System ausgebildet hätte. – Von *Kant* spricht Herr Schulze darum mit der größten Ehrerbietung, daß die *Kritik der reinen Vernunft* das Produkt einer kein Hindernis scheuenden und allein durch den freien Entschluß ihres Verfassers entstandenen Anstrengung der Denkkraft sei und daß *Genie* und *glücklicher Zufall* (als ob es noch für etwas anderes als für das Genie einen glücklichen Zufall geben könnte!) wohl die *geringsten Ansprüche* auf die Ausführung des zum Grunde liegenden Plans machen können.

Die Verachtung des Genies und großer Naturgaben, diese Meinung, als ob die Phantasie nur etwa dem Vortrage der Philosophie Blumen der Beredsamkeit liefere, als ob die Vernunft dichte – in dem Sinne, in welchem etwa Zeitungslügen erdichtet werden – oder, wenn sie über die gemeine Wirklichkeit hinaus erdichte, Hirngespinste, Schwärmereien, theosophische Grillen produziere, daß sie es der Phantasie, selbst wenn diese im höchsten Fluge dichte, im Dichten noch zuvortun könne, – man weiß nicht, ob die Barbarei und die Naivität, mit welcher sie der Genielosigkeit applaudiert, oder die Gemeinheit der Begriffe größer ist. Wenn wir die Verachtung großer Naturgaben Barbarei nennen, so meinen wir nicht jene natürliche Barbarei, die jenseits der Kultur liegt, denn sie ehrt das Genie als etwas Göttliches und achtet es als ein Licht, das in die Dumpfheit ihres Bewußtseins eindringt, – sondern die Barbarei der Kultur, die gemachte Roheit, welche sich eine absolute Grenze schafft und innerhalb dieser Borniertheit das Unbegrenzte der Natur verachtet und, wo sie erkennend [sich] ausspricht, Verstand ist. Was die Begriffe betrifft, so stammen sie aus jener empirischen Psychologie her, welche den Geist in Qualitäten aus-

einanderwirft und also kein Ganzes und kein Genie und Talent unter diesen Qualitäten findet, sondern ihn wie einen Sack voll Vermögen darstellt, deren jedes etwas Besonderes, eines Vernunft ohne Anschauung, getrennt von Phantasie, ein anderes eine Phantasie ohne Vernunft ist und deren Leerheit sich nur mit Sachen durch schwere Arbeit erfüllen kann und in seinem sachlichen und dinglichen Erfülltsein allein seinen Wert hat. Der Verstand bleibt denn unter den anderen Vermögen, die den Seelensack des Subjekts bewohnen, das vortrefflichste, weil er alles in Sachen, teils Begriffe, teils Dinge zu verwandeln versteht; so geht denn auch dieser Verstand (wie er in den zwei ersten erzählenden Alphabeten fremde Sachen vorlegt) durch die zwei kritisierenden Alphabete in seinem eintönigen, alles in Begriffe und draußen existierende Dinge zerreißenden Geschäfte ohne alle Erquickung durch eine Vernunftidee, ohne Phantasie, ohne Glück in einem fortschallenden, sinnbenebelnden, narkotischen, drückenden Tone fort, von einer Wirkung, als ob man durch ein Feld von blühendem Hyoszyamus wandelte, dessen betäubenden Düften keine Anstrengung widerstehen kann und wo man von keinem belebenden Strahle, auch nur in der Gestalt einer Ahnung, angeregt wird.

Notizenblatt[1]

Bayern

Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie

(Oberdeutsche Allgemeine Literatur-Zeitung CXXXIII. 1801. Rezension der *Kritik der theoretischen Philosophie* von Schulze. Erster Band)

»Es ist endlich einmal Zeit, daß den Philosophen die Decke weggenommen wird, die ihre Augen seit mehr als 2000 Jahren mit Finsternis bedeckt hat. *Die Geduld geht nicht ins Unendliche und hat ihre bestimmten Grenzen.* Wenn die Erwartung zu lange getäuscht wird, so bricht zuletzt *unser* Unwille um so lebhafter aus (*le cri de la nation*!), je länger uns leere Worte und *Versprechungen* hingehalten haben. Die Philosophen haben schon lange die *Erwartung des Publikums* getäuscht, sie haben schon lange *einen ewigen Frieden* unter sich durch eine *allgemeingültige* Philosophie, durch eine Philosophie ohne Namen versprochen; und mit jedem Jahrhundert wird der Streit in der Philosophie größer; fast mit jedem Jahrzehnt gehen neue Systeme der Philosophie hervor, die alle miteinander im Widerspruche stehen und doch alle auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen.«

Es wird hier ein Verhältnis zwischen Philosophen und einem Publikum aufgestellt wie zwischen einer Administration und dem Volke; die Philosophen hätten das Amt der Seelsorge für die Vernunft des Volks und die Pflicht auf sich, ihm eine konstitutionelle Philosophie zu machen und die Vernunft des Volks zu verwalten, welches sich darüber auf seine Philosophen sollte verlassen und seine sonstigen Ge-

---

1 in: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 2, [März] 1802. – Von Hegel unter Mitwirkung Schellings.

schäfte danach betreiben können; nach der Ansicht dieses Rezensenten hat das Publikum eine allgemeingültige Philosophie erwartet, die ihm gegeben werden sollte; das Volk hat zweitausend Jahre vergeblich gewartet (von welcher eselhaften Geduld ist doch dies Volk), und wenn es noch sechstausend Jahre wartet, so würde es keine Philosophie bekommen; denn das Warten verhilft ebensowenig dazu als das Warten, bis der Acker von selbst Korn trüge und sein Brot gebacken präsentierte, zur Sättigung. – Aber das so lange getäuschte Volk läßt endlich, wie wir sehen, gegen die Administration der Vernunft seinen Unwillen losbrechen; es findet einen Mann, der als sein Messias sich an seine Spitze stellt, denn ›Herr Hofrat Schulze hat sich das *unsterbliche Verdienst* erworben, den ewigen Streit in der spekulativen Philosophie zu endigen (nicht daß er die Vernunftadministration verbesserte, sondern, wie ein Marat, daß er alle Systeme, die sich um die Regierung rissen, guillotiniert). Er hat gezeigt, daß die Philosophie einen Erbfehler hat, usw. Er stellt daher einen Skeptizismus auf, den der gewöhnliche Vorwurf nicht trifft, denn der Verfasser *erkennt die logischen Wahrheiten an*; usw. Der Skeptizismus des Verfassers ist einleuchtend und klar, daß wir *fest* überzeugt sind, daß *dadurch über alle Systeme der theoretischen Philosophie der Stab gebrochen ist*; daß in *unserem* neuen Jahrhundert die spekulative Philosophie als eine Wissenschaft betrachtet werden wird, die als ein künstliches Gewebe von leeren Begriffen nur müßige Köpfe beschäftigen kann.‹

Der Umstand ist nicht zu übersehen, daß der, der dieses Freudengeschrei erhebt, nur den ersten Teil des Schulzeschen Werks vor sich hatte, worin die philosophischen Systeme nur erzählend dargestellt werden, und den zweiten nicht, worin ihre Grundlosigkeit erst erwiesen wird, also schon über das bloße Versprechen ihrer Widerlegung seinen Jubel erhebt.

Der Jubel über den Untergang der spekulativen Philosophie trifft genau mit der psychologischen und moralischen Begrün-

dung und Aufführung der Philosophie zusammen, der wir hier im Vorbeigehen erwähnen müssen, wovon ein gewisser Pfarrer und Prof. Salat in Schriften über die Aufklärung und Winken des Verhältnisses der intellektuellen zur sittlichen Kultur[2] und beständigen Erklärungen und Erzählungen darüber in der Oberdeutschen allgemeinen [Literatur-] Zeitung ein eitles und leeres Gewäsche zu machen gar nicht aufhören kann. Es scheint, dieser Herr Prof. Salat hält sich eigentlich für den philosophischen Apostel Bayerns, und es hat seinem Apostelamte keine andere Bestätigung mehr gefehlt als die wohlfeile Märtyrerkrone, welche ihm seine geistlichen Obern bereitet haben; für das ursprüngliche Diplom zu seinem hohen Berufe, der Ritter gegen die Finsternis zu werden, aber scheint er den Umstand zu halten, daß ins Philosophische Journal einmal ein seichter und unphilosophischer Aufsatz, der ihn zum Urheber hatte, aufgenommen wurde; es erscheint keine seiner vielen geschwätzigen Erzählungen von sich und seiner moralischen Philosophie, worin er nicht dieser Ehre, einen Aufsatz im Philosophischen Journal gehabt zu haben, erwähnte, und keine Woche der Oberdeutschen Zeitung, worin er nicht ein solches eitles Auskramen der Humanität und Moralität und praktischen Philosophie und alles Guten und Wahren und des Vorwärts zum Besseren und Vervollkommnung darbrächte. Das Kantische Moralprinzip ist gerade die lahme Mähre, die sich in diese Schwemme schaler moralischer Brühen hineinreiten läßt; der Fichteschen Philosophie traut er nicht recht, denn man kann nicht wissen, ob diese nicht Mücken »aus dem dunklen Lande des Mystizismus« im Kopf habe; soviel wenigstens ist sicher, daß sie gar spekulative Philosophie ist, vor deren einem wie vor dem anderen Salat und seine moralische und humane Philosophie gleicherweise Bange hat; und

2 Jakob Salat, *Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren . . .*, München 1801; *Auch ein paar Worte über die Frage: Führt die Aufklärung zur Revolution? . . .*, München 1802; *Winke über das Verhältnis der intellektuellen und der verfeinernden Kultur zur sittlichen*, München 1802

das eine oder das andere wäre doch Gewürz, das ihrer Geschmacklosigkeit allein nachhelfen könnte. Wie müssen der bayerischen Gediegenheit solche moralische Salbadereien und asthenische Saläte anekeln, durch welche diesem Bayern die berlinische Aufklärerei in ihrer plattesten Gestalt als eine moralische und humane Aufklärung zugewinkt und eingepropft werden soll; Salat nennt das, auf eine empirische, das heiße praktische Weise das Wahre und vorzüglich Wichtige der neueren Philosophie in den Kreis eines feineren und selbstdenkenderen Publikums einführen; wenn das selbstdenkende bayrische Publikum aus dem Salatschen Einführen einen Begriff von der neueren Philosophie erhalten müßte, so müßte es sich wundern, wie unter dem selbstdenkenden Publikum des übrigen Deutschlands räsonierende Eitelkeit und humane Mattheit für Philosophie gehalten werden könnte, und ihr billig seine unphilosophische Derbheit vorziehen, welche Salat und Konsorten breit und platt zu schlagen sich bemühen.

Es fällt uns, nachdem das vorherige schon abgesetzt ist, ein neuer Salat[3] in der Oberd. Allg. Liter.-Z. [Nr.] XVIII ff., 1802, in die Hand, worin jene praktische und moralische Tendenz des Philosophierens, welches der oben angeführte Prophet der Plattheit und Seichtigkeit in Bayern übt, und das Verhältnis, das sie sich zur Philosophie gibt, aufs naivste ausgedrückt ist und wovon wir uns nicht enthalten können, einiges beizubringen, um die Züge dieses moralischen Philosophierens zu vervollständigen. Es ergibt sich nämlich daraus, daß dieses Philosophieren seine Forderung der Moralität, als des einzigen tiefen Grundes der Philosophie, darum macht, um alles Philosophierens überhoben zu sein, statt desselben moralische Eitelkeit und Dünkel geltend zu machen, und zur Kritik philosophischer Systeme das einfache und schlechte Hausmittel gebraucht, ihre Urheber und An-

3 Rezension einer Schrift von Socher: *Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant*

hänger aus eigener moralischer Urteilskraft zu unmoralischen Menschen zu kreieren. Der Geist, nur nicht der Buchstabe, ist Salats Geschrei, der Geist, der Geist, nicht die Formeln, nicht ein bestimmter Begriff, – auf das innere, tiefe Wahre und Urwahre, auf den moralischen Geist kommt es an; sein ermunternder Ausruf und moralischer Rippenstoß: *immer Vorwärts* zum Besseren, Vollkommneren! In Ansehung des Theoretischen geht ihm nichts über die *schöne philosophische Nüchternheit* in Ansehung der Begriffe, des Wissens, der Theorien, Systeme usw; auch die intellektuelle Bildung und der reinere Begriff ist von großem Belang usw. – In solches Treiben und Aufrufen und Winken setzt er das Philosophieren; er verkennt den Wert der Theorien, Systeme, sofern sie aus der Kraft des Intellektuellen kommen und vornehmlich in der Schule oder nach ihrem Maßstabe gebaut werden, keineswegs, er erkennt vielmehr die Notwendigkeit und den entschiedenen *Nutzen* derselben unmittelbar *für den studierenden Jüngling* und mittelbar fürs Ganze. – Ein solches eitles Salbadern ins Allgemeine hinein muß man für das halten, was Salat den Geist nennt; das Geistigste aber ist ihm das *Winken*, denn im Winken ist am wenigsten Buchstabe. Die intellektuelle Kultur ist ihm von großem Belang, aber weil der Geist alles ist, so erklärt er, daß es auf mehr oder weniger unreine szientifische Begriffe nicht ankomme, der bloße Systematiker aber sehe zuvörderst auf den Buchstaben, nicht auf den edleren Geist; die Systeme gehen aus dem intellektuellen Vermögen hervor, aber es komme darauf an, welch ein Geist sie bewohne; intellektuelles Vermögen und Geist sind Salat zweierlei Dinge. Welche Kraft er diesem intellektuellen Vermögen zutraut, bestimmt sich dadurch, daß ihm der denkende Geist 1. nicht nur von außen abhängig ist, sondern auch 2. als Menschengeist in sich selbst beschränkt; 3. alsdann ist auch die Philosophie nicht allein durch den moralischen Zustand jedes Einzelnen bedingt (denn frei ist des Menschen Wille!), sondern auch 4. bald mehr, bald weniger von den äußeren

Umgebungen und folglich selbst von der Kraft des Mechanismus abhängig. – Kurz, man muß auch in dem Salatschen Gewäsche Geist und Buchstaben absondern; zum Buchstaben desselben gehört, daß ihm das intellektuelle Vermögen von Belang ist, der Geist aber, der über diesem moralischen Wasser schwebt, ist die platteste Verachtung desselben – eine Verachtung, die ihre Verächtlichkeit mit dem moralischen Mantel des Besseren und Vollkommeneren zudeckt und unter dieser Haut hervor ungescheut ihre ungezähmte Eitelkeit zur Tugend dekretiert und die Unwissenheit (die Salat in dieser *Kritik* einer Geschichte der philosophischen Systeme, aus welcher wir diese Brocken nehmen, verrät) nicht nur nicht zu verbergen sucht, sondern eher groß damit tut; so wie dies moralische Fell sich zur gemeinsten Unverschämtheit berechtigt glaubt. Es ist nötig, heißt es, auf das Wesen der Philosophie, sofern es sich in dem schönen Verbande zwischen Beispiel und Lehre offenbart, besonders hinzuweisen, zumal da *kürzlich*, in der neuesten Schule des *Idealismus*, glänzende Sophisten aufstanden, die *praktisch* zwischen *Wissenschaft* und *Leben eine weite Kluft* statuieren; – was heißt dies praktische Statuieren anderes, als daß die Sophisten des neusten Idealismus unmoralische Menschen seien; das läßt sich Salat von seinem Geiste sagen, der nur den Geist wittert und über den Buchstaben, was bei Salat soviel als die Wissenschaft selbst heißt, weggeht. Wenn die moralische Plattheit ohne Eitelkeit ist, so könnte sie sich selbst genügen; aber wenn sie davon angesteckt ihr großes Wort und Urteil über Philosophie mitsprechen zu müssen meint, so bleibt ihrer Unfähigkeit, zu den Regionen einer intellektuellen Welt aufzusteigen, nur die überall sich aufdringende moralische Suffisance dagegen. Was sich Salat von der neuen ästhetisch-philosophischen Schule, oder der neuen Sophistik, wie er es nennt, aufgemerkt und in seinem Kopfe überallher zusammengerührt hat, ist, daß das *Moralische* und *Physische* hier nicht mehr wesentlich unterschieden seien, aber die *Schönheit* sei das Höchste (also nicht bloß Abbild

oder Widerschein der *Sittlichkeit* in der Sinnenwelt), und die Religion sei die Poesie der Philosophie!! Daß, setzt Salat hinzu, eine solche Sophistik zur *Befriedigung* sowohl als zur *Beschönigung* der *Leidenschaften* in dieser *empirischen* Welt trefflich tauge, das versteht sich, – und das wissenschaftliche Urteil lautet dahin: das System dieser philosophierenden Schöngeister (darunter scheint nämlich dieser Schwätzer, der sich besonders einbildet, gut schreiben zu können, *was,* wie er sagt, *bei einem Katholiken noch immer etwas Seltenes ist,* samt und sonders alle zu begreifen, denen seine Fatuität nichts abgewinnen kann, das sie sich anzueignen vermöchte) ist *übrigens* bloßer Naturalismus, mit theoretischen (logischen und metaphysischen) Formeln künstlich eingefaßt und geschminkt mit den Farben der Ästhetik. – So urteilt über die wissenschaftliche Seite der neueren Philosophie dieser feine moralische Mann mit einem »übrigens« so im Vorbeigehen ab; den Hauptakzent legt der unwissende Dünkel aber auf die Befriedigung und Beschönigung der Leidenschaften in dieser empirischen Welt. – Mit einem Worte, seit die Geistlosigkeit und Gemeinheit sich gesunden Menschenverstand und Moralität zu nennen angemaßt hat, so setzt sie ihrer eigenen Nichtswürdigkeit und Unverschämtheit keine Grenzen mehr, und man kann nicht umhin, diese Moralitätshaut für das Schlechteste zu halten, worein sich noch die eitle Unwissenheit gehüllt hat.

[Göttingen]

A. Aufnahme, welche die durchaus praktische Philosophie in Göttingen gefunden hat

Wir machten uns oben, in der Anzeige der Rückert- und Weißischen Schriften[4], anheischig, eine Anzahl Philosophen

4 »Rückert und Weiß, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf« (im selben Heft I, 2), verfaßt von Schelling unter Mitwirkung Hegels

namhaft zu machen, mit deren Philosophie es gerade ebenso beschaffen wäre wie mit der der beiden angeführten Verfasser. Nachdem obige Anzeige schon abgedruckt war, lesen wir eine Beurteilung dieser Philosophie, welche nicht zunächst auf den Verstand wirkt, in den Göttingischen gelehrten Anzeigen [6. 2. 1802], woraus wir folgende Stellen auszuheben uns nun veranlaßt sehen.

»Die Verfasser der Schriften, die wir hier anzeigen, scheinen noch ganz kürzlich dem *idealistischen Dogmatismus* des Herrn Fichte und seiner Mitstreiter angehangen und, als ihnen *auf die Länge* bei dieser Philosophie *nicht wohl wurde,* sich nach einer anderen umgesehen zu haben.«

Nach welcher anderen als der, welche, schon früher in Göttingen aufgegangen, auch meinte, daß nach ihr den Philosophen nun nichts mehr übrig bliebe, als *zur Heimat der Mutter Natur* zurückzukehren.

»Herr R. zwar neigt sich noch mit einer Art von *Heimweh* zu den idealistischen Spekulationen. Herr Weiß dagegen lehrt entschiedenen Anti-Fichtianismus«; er ist daher auch der wahre Liebling dieses Rezensenten; in seiner Abhandlung sind recht viele vortreffliche Gedanken, die *auch Rezensent gern unterschreibt.* Rezensent kann dagegen um so weniger disputieren, da er ungefähr *dieselben* Resultate, *besonders so, wie sie Herr W. ausdrückt,* auf ganz anderen Wegen am *Ende* (jawohl am Ende; wenn etwas, das keinen Anfang hat, ein Ende haben könnte), seines Spekulierens gewonnen hat, ›die Einsicht als etwas Theoretisches ist in dem Menschen‹, (Rezensent bringt hier die Verbesserung bei: in der Vernunft), ›gar nicht das Höchste usw., die Richtung unseres Geistes ist praktisch, selbst die Wissenschaft, wenn sie in Ehren bleiben soll usw., – durch die Ich-Wissenschaftslehre wird das Heiligste und Beste verdreht, die wahre Tätigkeit ist ein Bestreben aus sich heraus‹.

Was es mit dem *Bestreben aus sich heraus* dieses Rezensenten für eine Bewandtnis habe, werden wir vielleicht bei anderer Gelegenheit kennenlernen. Es verdient aber doch, da dieser

Rezensent insbesondere von Fichte in dem ungescheutesten Tone einer aufs höchste erbitterten Arroganz spricht (z. B. »Rezensent hat die (obigen) Stellen um so lieber abgeschrieben, da er in ihnen besonders den guten Geist der Verfasser erkennt, der denn aber, wenn nach Herrn Rückert der gute Geist dem *Herrn Fichte* eigentümlich einwohnt, notwendig ein *böser Geist* heißen muß« usf.) – es verdient, sage ich, in dieser Rücksicht bemerkt zu werden, daß dieser Rezensent, der eine solche Sprache führt, gleichwohl ohne die Wissenschaftslehre noch vielleicht bis diesen Augenblick bei Kants Kritik stehen, sie kommentieren und das kritische Stroh mit seinen verwelkten ästhetischen und schöngeisterischen Blümchen aufzuschmücken suchen würde und daß eben dieser Idealismus, der das Beste verdreht, und dieser Dogmatismus es ist, der dem vermeinten Skeptizismus dieses Rezensenten – man kann nicht sagen: auf die Beine geholfen hat, da er in jeder Rücksicht lahm ist, aber doch wenigstens so viel Herz gegeben hat, auch die Kantische Krücke wegzuwerfen und sich ganz paralytisch zu bekennen, welches denn doch, wie wir denken, kein geringer Dienst ist, da es immer besser ist, die absolute Negativität zu gestehen, als sie auf eine schlechte Weise zu verbergen.

B. Ansicht des Idealismus daselbst

In denselbigen Göttingischen Anzeigen [16. 1. 1802] hat wahrscheinlich derselbe Rezensent auch von einigen im vorigen Jahr zu Bamberg verteidigten philosophischen Inaugural-Thesen Notiz genommen, welche, wie wir hören, auch in den Reichsanzeiger eingerückt worden sind. Daß der Reichsanzeiger sein Publikum damit zu belustigen meint, ist billig; daß aber gelehrte Anzeigen, die unter der Aufsicht der königlichen Sozietät der Wissenschaften herausgegeben werden, sich dazu herablassen, beweist an dieser königlichen Sozietät eine ganz besondere gute Laune.

Aller Ernst des Unterrichts kann in einem Zeitalter, wo der

Dilettantismus so besonderen Beifall findet und in allen Fächern so viele Beispiele vor sich hat, nicht verhindern, daß er nicht auch in der Philosophie sich versuchte.

Wo aber die Lehrer schon Dilettanten sind, oder nicht einmal dies, sondern zu ihrer Qual Philosophie treiben und lehren, ist man freilich sicher, daß sich der Dilettantismus auch nicht einmal nach unten verbreite. – Was übrigens dieser Rezensent sich untersteht zu sagen: daß die Sätze, welche er dort ausgezogen hat, *im System des transzendentalen Idealismus* heilige Wahrheiten sein sollen, leide keinen Zweifel, ist eine zu abgeschmackte und platte Lüge, als daß wir etwas anderes dagegen nötig fänden, als ermeldete königliche Sozietät auf diesen Mitarbeiter aufmerksam zu machen, dessen böse Laune gegen die Philosophie auch die gute der Sozietät verdächtig machen könnte.

Notizenblatt[1]

Göttingen

I

In einer Beilage zu seinem Schriftchen *Logik und allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften im Grundriß* erklärt Herr Prof. und Assessor der Königlichen Sozietät der Wissenschaften daselbst, J. C. D. Wildt, wiederholt seine vollkommene Überzeugung, *daß sein System der Philosophie das einzig richtige sei,* und setzt hinzu: *Sollte Schelling oder ein anderer ähnlicher Kopf sich in einen Kampf einlassen wollen, so erkläre ich hier öffentlich,* um – Kants Vorschlag gemäß – einen Maßstab der Überzeugung zu haben, *soviel von meinem Vermögen als Preis desselben gerichtlich zu deponieren, als man in gleicher Absicht dagegensetzen will.*
Es ist nicht um Ausflüchte zu suchen, eine so großmütige Aufforderung abzulehnen, wenn man vom Herrn Prof. W. vorläufig folgende zwei Fragen beantwortet wünscht.
Erstens. Herr W. begreift die Erkenntnisse als *Kenntnisse,* Systeme als *Aggregate* von Kenntnissen. Die *Zusammenstellung* der einzelnen philosophischen Sätze ist nach ihm großen Schwierigkeiten unterworfen, da sie teils auf den ersten Anblick so *verschiedenartig* sind, teils selbst *nach dem Vortrag großer Philosophen* untereinander *im Widerspruch* stehen. Die einzelnen Sätze können ferner nur als *Postulate* vorgetragen werden, wo man *erwarten* muß, daß jeder sie in seiner *eigenen Erfahrung* aufsucht, und die Philosophie ist ferner eine *ästhetische Wissenschaft.* Ferner müssen die *Erkenntnisse* unter *Kapitel* und *Titel* gebracht werden;

---

1 in: *Kritisches Journal der Philosophie,* Bd. I, Stück 3, [November/Dezember] 1802. – Von Hegel unter Mitwirkung Schellings.

einzig für die richtige Einregistrierung derselben bedarf es allgemeine Regeln. Nur unter dieser Bedingung ist jeder Streit den Augenblick wieder aufgehoben, *weil der Punkt nur unter das gehörige Kapitel gebracht werden darf.* Man sieht, daß nach Herrn W. das *einzig richtige System der menschlichen* Kenntnisse in einem guten Realcatalogus der Göttingischen Universitätsbibliothek bestehen würde.

Die Hauptfrage hierbei ist nun: auf welchen dieser verschiedenen Punkte eigentlich der Kampfpreis gesetzt sei, ob darauf, daß die Philosophie eine ästhetische Wissenschaft ist, oder darauf, daß sie die Kenntnisse unter Kapitel und Titel zu bringen hat, oder ob auch auf *einzelne Sätze* (in welchem Fall noch die besondere Frage einträte, wie hier Entscheidung möglich sein werde, da diese Sätze nur Postulate sind, wegen denen man *erwarten* muß, daß sie jeder in *seiner* Erfahrung aufsucht), ferner ob auf die einzelne Anordnung und Aufnahme unter Rubriken, nach welcher z. B. für jeden Bestandteil der Kenntnis eine *eigene Kraft* und überhaupt *sechs Aggregate* menschlicher Kenntnisse angenommen werden müssen, und unter die Rubrik der metaphysischen Wissenschaften auch Geographie, Geschichte, Antiquitäten, Statistik und *Metaphysik* gehören; wobei denn ohne Zweifel als ausgemacht angenommen werden könnte, daß man sich wegen der Klassifikationen an die letzte Abschrift seiner Kategorientafel vom 29. Juli 1800, seit welcher, nach seiner Versicherung, zu seiner Freude nichts mehr daran zu ändern gewesen, zu halten hätte.

Zweitens wäre in Ansehung des Kampfpreises, der ein Teil seines *Vermögens* sein soll, zu bestimmen, ob geistiges oder ökonomisches Vermögen darunter gemeint sei, und im ersten Fall, welcher Bestand*teil* seiner Kenntnisse oder welche eigene *Kraft*, ob die, welche bei ihm (S. 19) in der Potenz 0, oder die in der Potenz 3 ist, damit, wenn etwa der Gegenpart diesen Bestandteil oder diese Kraft in seiner eigenen Erfahrung nicht auffinden könnte, Herr W. nicht um den verdienten Preis gebracht würde.

II

In Nr. 92 der Hamburgischen Zeitungen d. J. findet sich folgende Ankündigung der Gedichte des Herrn Bouterwek:

»Eine geringere Meinung als Herr B. selbst, der nach seiner gegenwärtigen Überzeugung nie ein Dichter war und nie hätte Verse schreiben sollen, können wohl die unbilligsten Tadler nicht von seinen poetischen Arbeiten gehabt haben. Da er längst schon in einer anderen Ideenwelt lebt, müssen ihm seine ihm persönlich unbekannten Freunde um so mehr Dank wissen, daß er ihnen das kleine Denkmal seiner Jugend nicht entzogen hat.«

Dürfte man nicht hoffen, daß der nämliche Freund nach Verfluß einiger Jahre die Ankündigung der philosophischen Werke des Herrn Bouterwek übernehmen wollte, welche mit kleinen Modifikationen ganz dieselbe sein könnte, als z. B. daß *Dichter* mit Philosoph, *Verse schreiben* mit philosophieren und die Erwähnung einer Ideenwelt, worin Herr B. angeblich lebte, gänzlich ausgelassen oder mit einer rein praktischen vertauscht und statt Jugend »männliches Alter« oder »zweite Jugend« gesetzt würde.

III

Ebendaher ist uns eine *Einleitung in die dynamische Physiologie* [von August Winckelmann] (Göttingen bei Heinrich Dieterich 1803) vorgekommen, der wir statt des Plutarchischen Spruchs folgendes schickliche Distichon zur Überschrift gewünscht hätten:

Was sie heute gelernt, das wollen sie morgen schon lehren,
Ach, was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm![2]

Es ist in der Tat kein kleines Unglück für diejenigen, welche

2 vgl. Goethe und Schiller, *Xenien*, Nr. 330: »Geschwindschreiber«

Gedanken haben, daß sie ihnen nicht selten auf dieselbe Art *zurückgegeben* werden (man sehe die Dedikation[3]), wie Sancho Pansa seinem Gebieter den berühmten Balsam Fieberfras zurückgibt (*Don Quichotte*, Teil I, S. 238, Tiecks Übersetzung), so daß die Verherrlichung, welche sie dadurch erhalten, nicht viel besser ausfällt als wie die in oben angezeigter Stelle beschriebene Brillantierung. Wir wären sehr geneigt, dergleichen Zurückgebende, ohne Präjudiz ihrer Menschlichkeit, bloß nach Angabe der vergleichenden Physiognomik in die verschiedenen Rubriken der lebhaften Frösche und ernsthaften Affen einzuteilen: jene hüpfen mit ihrem Raube lustig umher, diese setzen sich breit in großen Perücken. Wenn wir die ungemeine Würdigkeit des Stils, die selbst den Taufnamen Johann in das edlere Johannes umbildet, das Gehaltene des Tones, die Billigkeit in Schätzung großer Namen und die weise Enthaltsamkeit von übertriebener und einseitiger Anpreisung der Spekulation betrachten, so bleibt kein Zweifel, wohin dieser junge Weise zu rechnen sei. Es ist ihm gelungen, sich in der anderen »lärmenden Gesellschaft« vollkommen »ruhig auszusprechen«. Man stoße sich nicht an die Bescheidenheit, mit der er die fremden Zutaten anerkennt, das ist nur ein Teil der Akzise, die er bezahlt, um das Übrige für einen oberflächlichen Blick frei durchzubringen. *Einen* Gedanken nennt er jedoch kühnlich den seinigen, die Entdeckung von den beiden Prinzipien, dem Positiven und Negativen. Wir fürchten aber, dieser Dualismus werde ihm wieder in eins zusammengehen und auf ein reines Negatives hinauslaufen.

3 »Seinen Freunden Johannes Ritter und Achim von Arnim zurückgegeben«

Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie[1]

Über den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion hat die Kultur die letzte Zeit so erhoben, daß diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat und nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden ist. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens sei, wie man sich in älteren Zeiten ausdrückte und wogegen die Philosophie unüberwindlich ihre absolute Autonomie behauptete, diese Vorstellungen oder Ausdrücke sind verschwunden, und die Vernunft, wenn es anders Vernunft ist, was sich diesen Namen gibt, hat sich in der positiven Religion so geltend gemacht, daß selbst ein Streit der Philosophie gegen Positives, Wunder und dergleichen für etwas Abgetanes und Obskures gehalten wird und daß Kant mit seinem Versuche, die positive Form der Religion mit einer Bedeutung aus seiner Philosophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigentümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, sondern weil dieselben auch dieser Ehre nicht mehr wert schienen. Es ist aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Stärke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt, der äußeren Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiste nach aber dem Überwun-

1 *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 1, [Juli] 1802

denen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt betrachtete, davongetragen hat, ist beim Lichte besehen kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphierend als das gemeinschaftliche, beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, ebensowenig von Vernunft als echtem Glauben an sich hat. Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts besseres tun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntnis zu gelangen und ihr Nichtssein dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über* sich setzt, wie in *den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes* geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach *Kant* ist Übersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach *Jacobi* schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße[2]; dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach *Fichte* ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares; das Wissen weiß nichts, als daß es nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Absolute, nach der alten Distinktion, nicht gegen, sowenig als für die Vernunft sein, sondern es ist über die Vernunft. – Das negative Verfahren der Aufklärung, dessen positive Seite in seinem eitlen Getue ohne Kern war, hat sich dadurch einen verschafft, daß es seine Negativität selbst auffaßte

2 Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 214

und sich teils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit des Negativen befreite, teils aber eben darum für positives Wissen wieder ebenso nur Endliches und Empirisches, das Ewige aber nur jenseits haben kann, so daß dieses für das Erkennen leer ist und dieser unendliche leere Raum des Wissens nur mit der Subjektivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann; und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie, und das Nichtssein der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden.

Unvollkommene Philosophien gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Notwendigkeit an, und deswegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen; das Empirische, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, ist in Philosophien desselben in Form des Begriffs als eins mit dem Bewußtsein und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinschaftliche subjektive Prinzip der obengenannten Philosophien ist teils nicht etwa eine eingeschränkte Form des Geistes einer kleinen Zeitperiode oder einer geringen Menge, teils hat die mächtige Geistesform, welche ihr Prinzip ist, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit seines Bewußtseins und seiner philosophischen Bildung und der Erkenntnis vollendet ausgesprochen zu werden erlangt.

Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus, – die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschaute als Ding, den Hain als

Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Absicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöse Empfindung sich in äußerer Bewegung ausdrücken und der die Objektivität der Erkenntnis fliehende Glaube sich in Gedanken, Begriffen und Worten objektiv werden; aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Wert hat und nichts ist, so wie der Kampf der subjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Notwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjektive objektiv wird. Und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objektivität zufallen und wo das Bewußtsein auf die Darstellung und die Objektivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, das müßte ganz wegfallen, denn es würde ein gefährlicher Überfluß und, weil es vom Verstande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Übel, sowie das schöne Gefühl, das in schmerzlose Anschauung überginge, ein Aberglaube sein.

Diese Macht, welche dem Verstand durch die subjektive Schönheit gegeben wird und ihrer Sehnsucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es nichts ist, zuerst zu widersprechen scheint, ist eine ebenso notwendige Seite als ihr Bestreben gegen ihn, und sie wird sich in der Darstellung der Philosophien dieser Subjektivität weiter ergeben. Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen und das Festsein der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine; zu Erdichtungen werden und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint.

Aber neben diesem allenthalben in der Wahrheit des Seins nur Endlichkeit erblickenden Verstande hat die Religion als

Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genusse hängenbleibt, sondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit sich sehnt. Sie ist als Sehnen etwas Subjektives; aber was sie sucht und [was] ihr nicht im Schauen gegeben ist, ist das Absolute und Ewige; wenn aber das Sehnen seinen Gegenstand fände, so würde die zeitliche Schönheit eines Subjekts als eines Einzelnen seine Glückseligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Wesens sein. Aber soweit als sie wirklich sie vereinzelte, soweit würde sie nichts Schönes sein; aber als der reine Leib der inneren Schönheit hört das empirische Dasein selbst auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu sein. Die Absicht bleibt unbefleckt von ihrer Objektivität als Handlung, und die Tat sowie der Genuß wird sich nicht durch den Verstand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Inneren und Äußeren erheben; die höchste Erkenntnis würde die sein, welches dieser Leib sei, in dem das Individuum nicht ein einzelnes wäre und das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seligen Genusse gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnsucht über den Leib und die Welt hinaus mit dem Dasein sich versöhnt, aber so, daß die Realität, mit welcher die Versöhnung geschah, das Objektive, welches von der Subjektivität anerkannt wurde, wirklich nur empirisches Dasein, gemeine Welt und Wirklichkeit war und also diese Versöhnung selbst nicht den Charakter der absoluten Entgegensetzung, der im schönen Sehnen liegt, verlor, sondern daß sie sich nun auf den anderen Teil des Gegensatzes, auf die empirische Welt warf; und wenn um ihrer absoluten blinden Naturnotwendigkeit willen sie schon ihrer selbst im innerlichen Grunde sicher und fest war, bedurfte sie doch einer objektiven Form für diesen Grund, und die bewußtlose Gewißheit des Versenkens in die Realität des empirischen Daseins muß nach eben der Notwendigkeit der Natur zugleich sich zur Rechtfertigung und einem guten Gewissen zu

verhelfen suchen. Diese Versöhnung fürs Bewußtsein machte sich in der Glückseligkeitslehre, so daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empirische Subjekt und das, womit es versöhnt wird, ebenso die gemeine Wirklichkeit ist, zu der es Zutrauen fassen und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Roheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieser Glückseligkeitslehre, hat darin allein seine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtsein strebt, welches – da es, weil das Empirische absolut, der Vernunft durch die Idee nicht möglich ist – allein die Objektivität des Verstandes, den Begriff erreichen kann, welcher Begriff sich als sogenannte reine Vernunft in seiner höchsten Abstraktion dargestellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus bestand also nicht darin, daß er Glückseligkeit und Genuß zum Höchsten machte; denn wenn Glückseligkeit als Idee begriffen wird, hört sie auf, etwas Empirisches und Zufälliges sowie etwas Sinnliches zu sein. Das vernünftige Tun und der höchste Genuß sind eins im höchsten Dasein, und das höchste Dasein von seiten seiner Idealität, welche, wenn sie isoliert wird, erst vernünftiges Tun, oder von seiten seiner Realität, welche, wenn sie isoliert wird, erst Genuß und Gefühl heißen kann, auffassen zu wollen, ist völlig gleichgültig, wenn die höchste Seligkeit höchste Idee ist, denn vernünftiges Tun und höchster Genuß, Idealität und Realität, sind beide gleicherweise in ihr und identisch. Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee konstruiert; indem der höchste Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterscheidbarkeit beider unmittelbar hinweg, indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Tun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genusse herrschend ist, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückseligkeit wird ein leeres Geschwätze heißen, wenn diese Glückseligkeit als der selige Genuß der ewigen Anschauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empirische Glückseligkeit,

einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anschauung und Seligkeit verstanden.

Dieser Absolutheit des empirischen und endlichen Wesens steht der Begriff oder die Unendlichkeit so unmittelbar gegenüber, daß eins durchs andere bedingt und eins mit dem anderen und, weil das eine in seinem Fürsichsein absolut ist, es auch das andere [ist] und das Dritte das wahrhafte Erste, das Ewige jenseits dieses Gegensatzes ist. Das Unendliche, der Begriff, als an sich leer, das Nichts, erhält seinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in seiner Entgegensetzung bezogen ist, nämlich die empirische Glückseligkeit des Individuums, unter welche Einheit des Begriffs, dessen Inhalt die absolute Einzelheit ist, alles zu setzen und alle und jede Gestalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunst und Wissenschaft für sie zu berechnen, d. h. zu etwas zu machen, was nicht an sich ist – denn das einzige Ansich ist der abstrakte Begriff dessen, was nicht Idee, sondern absolute Einzelheit ist –, Weisheit und Wissenschaft heißt.

Nach dem festen Prinzip dieses Systems der Bildung, daß das Endliche an und für sich und absolut und die einzige Realität ist, steht also auf einer Seite das Endliche und Einzelne selbst in der Form der Mannigfaltigkeit, und in diese wird also alles Religiöse, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig ist, vom Verstande als ein Einzelnes begriffen zu werden, – auf der anderen Seite eben diese absolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückseligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identisch gesetzt werden sollen, denn jedes ist absolut für sich, stehen auf diese Weise in der Beziehung des Beherrschens gegeneinander, denn im absoluten Gegensatz derselben ist der Begriff das Bestimmende. Aber über diesem absoluten Gegensatz und den relativen Identitäten des Beherrschens und der empirischen Begreiflichkeit steht das Ewige; weil jener absolut ist, so ist diese Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere, ein unerkennbarer Gott,

der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt, – eine Sphäre, welche nichts ist für die Anschauung, denn die Anschauung ist hier nur eine sinnliche und beschränkte, ebenso nichts für den Genuß, denn es gibt nur empirische Glückseligkeit, nichts für das Erkennen, denn was Vernunft heißt, ist nichts als Berechnen alles und eines jeden für die Einzelheit und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieser Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die schöne Subjektivität des Protestantismus in eine empirische, die Poesie seines Schmerzes, der mit dem empirischen Dasein alle Versöhnung verschmäht, in die Prosa der Befriedigung mit dieser Endlichkeit und des guten Gewissens darüber umgeschaffen hatte, – welches Verhältnis hat er in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie erhalten? Diese Philosophien treten so wenig aus demselben heraus, daß sie denselben vielmehr nur aufs höchste vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Prinzip des Eudämonismus; aber dadurch, daß sie nichts als diese Richtung sind, ist ihr positiver Charakter jenes Prinzip selbst, so daß die Modifikation, welche diese Philosophien in den Eudämonismus bringen, nur seiner Bildung eine Vervollkommnung gibt, die an sich für die Vernunft und Philosophie, für das Prinzip gleichgültig ist. Es bleibt in diesen Philosophien das Absolutsein des Endlichen und der empirischen Realität und das absolute Entgegengesetztsein des Unendlichen und Endlichen, und das Idealische ist nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im besonderen, wenn dieser Begriff positiv gesetzt ist, die zwischen ihnen mögliche relative Identität allein, die Beherrschung des als reell und endlich Erscheinenden, worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört, durch den Begriff; wenn aber der Begriff als negativ gesetzt ist, so ist die Subjektivität des Individuums in empirischer Form vorhanden, und das Beherrschen geschieht nicht durch den Verstand, sondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjektivitäten gegeneinander. Es bleibt über dieser absoluten

Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit das Absolute als eine Leerheit der Vernunft und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der, an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein Höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Prinzip einer absoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abstraktion noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein gesetzt, sondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückseligkeit steht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein ist, ist er in positiver Gleichheit mit seinem Entgegengesetzten, denn dasjenige, was seinen Inhalt ausmacht, ist eben die Realität, hier in Begriffsform gesetzt, welche auf der andern Seite Mannigfaltigkeit ist, so daß keine Reflexion auf die Entgegensetzung vorhanden oder die Entgegensetzung nicht objektiv und nicht das Empirische als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empirische, noch der Begriff als das an sich Negative gesetzt ist. In der Vollkommenheit der Abstraktion aber ist die Reflexion auf diese Entgegensetzung oder die ideelle Entgegensetzung objektiv und jedes gesetzt als ein Etwas, welches nicht ist, was das andere ist; die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abstraktionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengesetzten beide Seiten der Positivität und der Negativität gegeneinander haben, so daß also das Empirische zugleich ein absolutes Etwas für den Begriff ist und zugleich absolutes Nichts. Durch jene Seite sind sie der vorherige Empirismus, durch diese sind sie zugleich Idealismus und Skeptizismus; jenes nennen sie praktische, dies theoretische Philosophie; in jener hat für den Begriff oder an und für sich selbst das Empirische absolute Realität, in dieser ist das Wissen von demselben nichts.

Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Grundprinzips – der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit,

Realität und Idealität, Sinnlichem und Übersinnlichem und des Jenseitsseins des wahrhaft Reellen und Absoluten – bilden *diese Philosophien* wieder Gegensätze unter sich, und zwar *die Totalität der für das Prinzip möglichen Formen.* Die Kantische Philosophie stellt die objektive Seite dieser ganzen Sphäre auf: der absolute Begriff, schlechthin für sich seiend als praktische Vernunft, ist die höchste Objektivität im Endlichen, absolut als die Idealität an und für sich postuliert. Die Jacobische Philosophie ist die subjektive Seite: sie verlegt den Gegensatz und das absolut postulierte Identischsein in die Subjektivität des Gefühls als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichtesche Philosophie ist die Synthese beider; sie fordert die Form der Objektivität und der Grundsätze wie Kant, aber setzt den Widerstreit dieser reinen Objektivität gegen die Subjektivität zugleich als ein Sehnen und eine subjektive Identität. Bei Kant ist der unendliche Begriff an und für sich gesetzt und das allein von der Philosophie Anerkannte; bei Jacobi erscheint das Unendliche von Subjektivität affiziert, als Instinkt, Trieb, Individualität; bei Fichte ist das von Subjektivität affizierte Unendliche selbst wieder als Sollen und Streben objektiv gemacht.

So diametral also diese Philosophien sich dem Eudämonismus selbst entgegensetzen, sowenig sind sie aus ihm herausgetreten. Es ist ihre schlechthin einzig ausgesprochene Tendenz und von ihnen angegebenes Prinzip, sich über das Subjektive und Empirische zu erheben und der Vernunft ihr Absolutsein und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindizieren. Aber weil diese Vernunft schlechthin nur diese Richtung gegen das Empirische hat, das Unendliche an sich nur in Beziehung auf das Endliche ist, so sind diese Philosophien, indem sie das Empirische bekämpfen, unmittelbar in seiner Sphäre geblieben; die Kantische und Fichtesche haben sich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben, und der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit, der seinen Inhalt und seine Dimensionen

schlechthin nur in Beziehung auf das Empirische und damit durch dasselbe hat und eben den absoluten sittlichen und wissenschaftlichen Empirismus begründet, den sie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobische Philosophie hat diesen Umweg nicht, den Begriff von der empirischen Realität abzusondern und dem Begriff alsdann seinen Inhalt wieder von eben dieser empirischen Realität, außer welcher für den Begriff nichts ist als seine Vernichtung, geben zu lassen; sondern sie, da ihr Prinzip Subjektivität unmittelbar ist, ist unmittelbarer Eudämonismus, nur mit dem Beischlag der Negativität, indem sie darauf reflektiert, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, nichts an sich ist.
Wenn die früheren wissenschaftlichen Erscheinungen dieses Realismus der Endlichkeit (denn was die unwissenschaftlichen betrifft, so gehört alles Tun und Treiben der neueren Kultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückseligkeitslehre die Philosophie in empirische Psychologie verwandelt und zum ersten und höchsten Standpunkt den Standpunkt eines Subjekts und die schlechthin seiende Endlichkeit erhoben und, was für eine fühlende und bewußte Subjektivität oder für eine nur in Endlichkeit versenkte und der Anschauung und Erkenntnis des Ewigen sich entschlagende Vernunft das Universum nach einer verständigen Berechnung ist, gefragt und geantwortet hatten, so sind die Vervollständigung und Idealisierung dieser empirischen Psychologie die drei genannten Philosophien, welche darin besteht, daß erkannt wird, dem Empirischen sei der unendliche Begriff schlechthin entgegengesetzt, und die Sphäre dieses Gegensatzes, ein Endliches und ein Unendliches, sei absolut (wenn aber so Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengesetzt ist, ist eins so endlich als das andere), und über derselben, jenseits des Begriffs und des Empirischen sei das Ewige, aber Erkenntnisvermögen und Vernunft seien schlechthin nur jene Sphäre. In einer solchen, nur Endliches denkenden Vernunft findet sich freilich, daß sie nur End-

liches denken; in der Vernunft als Trieb und Instinkt findet sich, daß sie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus (der in der subjektiven Dimension, nämlich in der Jacobischen Philosophie, nur die Form eines Skeptizismus, und auch nicht des wahren, haben kann, weil hier das reine Denken nur als subjektives gesetzt wird, dahingegen der Idealismus darin besteht, daß es das objektive ist), dessen diese Philosophien fähig sind, ist ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, sondern das Endliche ist in die ideelle Form aufgenommen, und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit absolut entgegengesetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beide gleicherweise absolut gesetzt.

Hiernach ist denn das an sich und einzige Gewisse, daß ein denkendes Subjekt, eine mit Endlichkeit affizierte Vernunft ist, und die ganze Philosophie besteht darin, das Universum für diese endliche Vernunft zu bestimmen. Die sogenannte Kritik der Erkenntniskräfte bei Kant, das nicht Überfliegen des Bewußtseins und nicht Transzendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi nichts für die Vernunft Unmögliches unternehmen, heißt nichts anderes, als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einschränken und in allem vernünftigen Erkennen die Absolutheit des Subjekts nicht vergessen und die Beschränktheit zum ewigen Gesetz und Sein sowohl an sich als für die Philosophie machen. Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen als die Erhebung der Reflexionskultur zu einem System – eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes, der sich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verstand bleibt, für absolutes Denken nimmt und sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff schlechthin auseinander läßt, – es sei entweder, daß er auf jenes Anschauen überhaupt Verzicht tut und sich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, sein Anschauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweise vernichten kann. Die

Qual der besseren Natur unter dieser Beschränktheit oder absoluten Entgegensetzung drückt sich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtsein, daß es Beschränktheit ist, über die sie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenseits dieser Beschränktheit aus, aber als perennierendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft sich zu erheben.

Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixiert haben, eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Fokus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Übersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunst, aufs Porträtieren eingeschränkt, ihr Idealisches darin hätte, daß sie ins Auge eines gemeinen Gesichts noch eine Sehnsucht, in seinen Mund noch ein wehmütiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnsucht und Wehmut erhabenen Götter schlechthin untersagt wäre darzustellen – als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre –, so soll die Philosophie nicht die Idee des Menschen, sondern das Abstraktum der mit Beschränktheit vermischten empirischen Menschheit darstellen und den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlagen tragen und, indem sie sich ihre Eingeschränktheit auf das Sinnliche deutlich macht – sie mag dies ihr Abstraktum analysieren oder auf die schöngeisterische und rührende Weise ganz lassen –, sich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Übersinnlichen schmükken, indem sie im Glauben auf ein Höheres verweist. Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlich-

keit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten. Wenn der Künstler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch daß er die ätherische Beleuchtung auf sie fallen läßt und sie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, sondern nur die Wirklichkeit an und für sich, wie sie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das eine noch das andere zu sein, darzustellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnsucht und Sentimentalität flieht und allenthalben der Gemeinheit Tränen auf die Wangen macht und ein »Ach Gott!« in den Mund gibt, wodurch seine Gestalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus sich richten, aber wie die Fledermäuse weder dem Vogelgeschlecht noch dem Tiergeschlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören und solche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, solche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, solcher Verstand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabei mitspielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieses nicht ohne Angst und Feigheit, beides nicht ohne Verächtlichkeit sein kann, – ebensowenig kann die Philosophie das Endliche und die Subjektivität, wenn sie sie als absolute Wahrheit nach ihrer Weise in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß sie dieselbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als solches verschwindet, so gilt dies für grausames Sezieren, das den Menschen nicht ganz läßt, und für ein gewalttätiges Abstrahieren, das keine Wahrheit, besonders nicht praktische Wahrheit hat, und eine solche Abstraktion wird begriffen als schmerzerregendes Wegschneiden eines wesentlichen Stükkes von der Vollständigkeit des Ganzen; als wesentliches Stück aber wird erkannt und als ein absolutes Ansich das Zeitliche und Empirische und die Privation; es ist, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunstwerks sieht, wenn

das ganze Werk seinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation priviert, die Unvollständigkeit verunvollständigt worden sei. Das Endliche erkennen ist ein solches Erkennen eines Teils und eines Einzelnen; wenn das Absolute *zusammengesetzt* wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraktion vom Endlichen allerdings ein Verlust sein, aber in der Idee ist Endliches und Unendliches eins und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negiert worden und also die wahre Affirmation gesetzt. Das höchste Abstraktum jener absolut gemachten Negation ist die Egoität, wie sonst das Ding die höchste Abstraktion der Position; eins wie das andere ist selbst nur eine Negation des anderen. Reines Sein wie reines Denken, – ein absolutes Ding und absolute Egoität sind gleicherweise die Endlichkeit zu einem Absoluten gemacht, und auf dieser einen und selben Stufe stehen, um von den anderen Erscheinungen nicht zu sprechen, Eudämonismus und Aufklärerei sowie Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderstellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantische Philosophie

Die Kantische Philosophie ist ihres Prinzips der Subjektivität und des formalen Denkens dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu sein, geradezu geständig, und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, gibt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbarung dessen, was sie ist und will; der Name Vernunft, den sie dem Begriffe gibt, vermag den Aufschluß darüber höchstens zu erschweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigeren Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht teils die Verworren-

heit, in der sie die Idee ausdrückt, Mühe, sie zu erkennen, teils verwandelt sie selbst das Vernünftige wieder bald genug in ein Verständiges und Bedingtes; sonst aber gerät sie als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überschwengliche Begriffe öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche sie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallenläßt, und die höchste Idee, auf welche sie in ihrem kritischen Geschäfte stieß und [die] sie als eine leere Grübelei und einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität herauszuklauben[1], behandelte, stellt sie selbst, aber am Ende ihrer Philosophie, als ein Postulat auf, das eine notwendige Subjektivität hätte, aber nicht diejenige absolute Objektivität, um von dieser Idee, statt mit ihr im Glauben zu enden, ganz allein die Philosophie anzufangen und sie als den alleinigen Inhalt derselben anzuerkennen. Wenn die Kantische Philosophie schlechthin in dem Gegensatze verweilt und die Identität desselben zum absoluten Ende der Philosophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derselben ist, macht, so muß dagegen als Aufgabe der wahren Philosophie nicht angesehen werden, die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur usw. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu lösen, sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objektivität hat, ist das absolute Aufgehobensein des Gegensatzes, und diese absolute Identität ist weder ein allgemeines subjektives, nicht zu realisierendes Postulat – sondern sie ist die einzige wahrhafte Realität –, noch das Erkennen derselben ein Glauben, d. h. ein Jenseits für das Wissen, sondern ihr einziges Wissen. Weil nun die Philosophie in der absoluten Identität weder das eine der Entgegengesetzten noch das andere in seiner Abstraktion von dem anderen für sich seiend anerkennt, sondern die höchste Idee indifferent gegen beides und jedes einzeln betrachtet

1 *Kritik der reinen Vernunft*, B 631 ·

nichts ist, ist sie Idealismus, und die Kantische Philosophie hat das Verdienst, Idealismus zu sein, insofern sie erweist, daß weder der Begriff für sich allein noch die Anschauung für sich allein etwas, die Anschauung für sich blind und der Begriff für sich leer ist[2], und daß die endliche Identität beider im Bewußtsein, welche Erfahrung heißt, ebensowenig eine vernünftige Erkenntnis ist. Aber indem die Kantische Philosophie jene endliche Erkenntnis für die einzig mögliche erklärt und zu dem Ansichseienden, zum Positiven eben jene negative, rein idealistische Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als absolute, sowohl theoretische als praktische Vernunft macht, fällt sie zurück in absolute Endlichkeit und Subjektivität, und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität oder eine Kritik der Erkenntnisvermögen.

»Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüt des Menschen gerne unternimmt, ein Genüge zu tun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können, so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren und sie endlich in der vollkommenen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntnis erstreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finsteren Teile, zwischen demjenigen, was sich begreifen läßt, und demjenigen, was sich nicht be-

2 ebenda, B 75

greifen läßt, die Scheidegrenzen macht, so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des einen beruhen und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vorteil und Vergnügen zu dem anderen hinwenden.«

Mit solchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu seinem *Versuche* den Zweck seines Unternehmens aus – Worte, welche man ebenso in der Einleitung zur Kantischen Philosophie lesen könnte, welche sich gleichfalls innerhalb des Lockeschen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes einschränkt.

Innerhalb dieser Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchsten Resultate findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: *wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Es ist aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er diese Aufgabe der Philosophie bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei der *subjektiven* und äußerlichen Bedeutung dieser Frage stehenblieb und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich sei; und nach seinen Schlüssen würde alles, was Philosophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht hinauslaufen.

Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts anderes aus als die Idee, daß in dem synthetischen Urteil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dies in der Form des Denkens, – dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist. Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts anderes ist als diese Identität solcher Ungleichartigen. Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo sie sein sollte, in der transzendentalen Erörterung dieser Formen, aber doch in der Folge, wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption erst bei der Deduktion der

Kategorien zum Vorschein kommt und auch als Prinzip der figürlichen Synthesis oder der Formen der Anschauung erkannt und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Tätigkeit als Prinzip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Rezeptivität charakterisiert worden war.

Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Prinzip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheidenden, als der die Differenz identisch setzenden, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand; woraus erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolierte Vermögen auseinanderliegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und ebendieselbe synthetische Einheit – und was diese hier heißt, ist soeben bestimmt worden – ist das Prinzip des Anschauens und des Verstandes; der Verstand ist allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anschauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit versenkt ist, zugleich als ihr entgegengesetzt sich in sich als Allgemeinheit, wodurch sie die höhere Potenz ist, konstituiert. Kant hat deswegen ganz recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen, denn in der Anschauung ist nicht der relative Gegensatz und also auch nicht die relative Identität zwischen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegensatz das Sehen oder das Bewußtsein besteht, vorhanden, sondern die Identität ist wie im Magnet völlig mit der Differenz identisch. Insofern aber die Anschauung eine sinnliche, d. h. der Gegensatz nicht wie in der intellektuellen Anschauung aufgehoben ist, sondern in der empirischen Anschauung als einer solchen hervortreten muß, so besteht er auch in dieser Form des Versenktseins, und so treten die

Gegensätze als zwei Formen des Anschauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seins, als Anschauung der Zeit und des Raums. – Ebenso ist der Begriff leer ohne Anschauung, denn die synthetische Einheit ist nur Begriff, indem sie die Differenz so verbindet, daß sie zugleich außerhalb derselben in relativem Gegensatz ihr gegenübertritt. Der reine Begriff isoliert ist die leere Identität; nur als relativ identisch zugleich mit dem, welchem er gegenübersteht, ist er Begriff und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anschauung: sinnliche Anschauung $A = B$, Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumstand betrifft, daß die produktive Einbildungskraft sowohl in der Form des sinnlichen Anschauens als des Begreifens der Anschauung oder der Erfahrung eine wahrhaft spekulative Idee ist, so kann die Identität durch den Ausdruck einer synthetischen Einheit den Anschein, als ob sie die Antithesis voraussetzte und der Mannigfaltigkeit der Antithesis als eines von ihr Unabhängigen und Fürsichseienden bedürfte, also der Natur nach später wäre als die Entgegensetzung, erhalten. Allein jene Einheit ist bei Kant unwidersprechlich die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseins, welche apriorisch absolut aus sich das Urteil setzt oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtsein als Urteil erscheint; diese ursprüngliche Einheit der Apperzeption heißt synthetisch eben wegen ihrer Doppelseitigkeit, weil in ihr das Entgegengesetzte absolut eins ist. Wenn die absolute Synthesis, die insofern absolut ist, als sie nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigkeiten und erst nach diesen und zu ihnen hinzugetreten ist, getrennt und auf ihre Entgegengesetzten reflektiert wird, so ist das eine derselben das leere Ich, der Begriff, das andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant sagt sehr gut, *Kritik der reinen Vernunft*, [B] S. 135: durch das leere Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben. Die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige,

welche die Beziehung ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich, aus welcher, als ursprünglicher Synthesis, das Ich als denkendes Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt sich erst abscheiden, – wodurch also Kant die Abstraktion des Ich oder der verständigen Identität selbst von dem wahren Ich als absoluter, ursprünglich synthetischer Identität als dem Prinzip unterscheidet.

So hat Kant in Wahrheit seine Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? gelöst. Sie sind möglich durch die ursprüngliche absolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten sie selbst, als in die Form eines Urteils getrennt erscheinendes Subjekt und Prädikat, Besonderes und Allgemeines erst sich sondert. Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urteils, die absolute Identität als Mittelbegriff stellt sich aber im Urteil nicht, sondern im Schluß dar; im Urteil ist sie nur die Kopula »Ist«, ein Bewußtloses, und das Urteil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz. Das Vernünftige ist hier für das Erkennen ebenso in den Gegensatz versenkt wie für das Bewußtsein überhaupt die Identität in der Anschauung. Die Kopula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntsein des Vernünftigen aus; was zum Vorschein kommt und im Bewußtsein ist, ist nur das Produkt als Glieder des Gegensatzes: Subjekt und Prädikat, und nur sie sind in der Form des Urteils, nicht ihr Einssein als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urteil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktsein in die Differenz, die auf diese Weise als Besonderes erscheint, heraus und tritt diesem Versenktsein gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität als des Allgemeinen und des Besonderen ist das Bewußtlose im Urteil und das Urteil selbst nur die Erscheinung desselben.

Von der ganzen transzendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung als der Kategorie überhaupt kann

– ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption nennt, zu unterscheiden und diese Einbildungskraft nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existierendes absolutes Subjekt und eine absolute existierende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur notwendig zweiteiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen – nichts verstanden werden. Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist, ist nichts anderes als die Vernunft selbst, deren Idee vorhin bestimmt worden ist, – nur Vernunft als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins. Daß das Ansich des empirischen Bewußtseins die Vernunft selbst ist und produktive Einbildungskraft, sowohl als anschauend als auch als erfahrend, nicht besondere von der Vernunft abgesonderte Vermögen sind und daß diese produktive Einbildungskraft nur Verstand heißt, insofern die Kategorien als die bestimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen gesetzt und als Begriffe fixiert werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollständiges System bilden, – dies muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn sie von Einbildungskraft sprechen hören, weder an Verstand, noch viel weniger aber an Vernunft, sondern nur an Ungesetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken und sich von der Vorstellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geistes nicht losmachen können. In der Kantischen Philosophie hat man die produktive Einbildungskraft deswegen mehr passieren lassen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermischt, wie andere Potenzen, und fast in der gewöhnlichen Form psychologi-

scher, aber apriorischer Vermögen dargestellt ist und Kant das alleinige Apriorische, es sei der Sinnlichkeit oder des Verstandes oder was es ist, nicht als die Vernunft, sondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Notwendigkeit erkannt und, wie wir gleich sehen werden, das wahrhaft Apriorische selbst wieder zu einer reinen, d. h. nicht ursprünglich synthetischen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Ansich in der Potenz der Einbildungskraft aufgestellt, aber die Duplizität derselben als eine reflektierte Duplizität, nämlich als Urteil, und ebenso die Identität derselben als Verstand und Kategorie, also als eine gleichfalls reflektierte und relative aufgefaßt worden ist, so mußte auch die absolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixierten Identität und der relativen Duplizität des Allgemeinen und des Besonderen reflektiert und als Vernunft erkannt werden; allein die Einbildungskraft, welche Vernunft ist, versenkt in Differenz, wird als diese Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verstand fixiert, und diese bloß relative Identität tritt dem Besonderen notwendig entgegen, ist schlechthin von ihm affiziert als einem ihr Fremden und Empirischen, und das Ansich beider, die Identität dieses Verstandes und des Empirischen oder das Apriorische des Urtells kommt nicht zum Vorschein, und die Philosophie geht vom Urteil nicht bis zum apriorischen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erscheinung des Ansich ist, nicht zum Erkennen des Ansich fort. Und deswegen kann, und in dieser Potenz muß das absolute Urteil des Idealismus in der Kantischen Darstellung so aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtsein als Anschauung und Empfindung an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes ist, das erst durch die Wohltat des Selbstbewußtseins der verständigen Menschen einen objektiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält, – eine objektive Bestimmtheit, welche der Mensch hinsieht und hinauswirft. Die ganze Deduktion erhält als-

dann den sehr faßlichen Sinn, [daß] die Dinge an sich und die Empfindungen – und in Ansehung der Empfindungen und ihrer empirischen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen an sich herkomme, denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Bestimmtheit des empirischen Bewußtseins, und sie können weder angeschaut noch auch erkannt werden; was in der Erfahrung Form der Anschauung ist, gehört der figürlichen, was Begriff ist, gehört der intellektuellen Synthesis; für die Dinge an sich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung, denn diese ist allein nicht a priori, d. h. nicht im menschlichen Erkenntnisvermögen, für welches nur Erscheinungen sind, gegründet –, daß die Dinge an sich und die Empfindungen ohne objektive Bestimmtheit sind. Ihre objektive Bestimmtheit ist ihre Einheit; diese Einheit aber ist allein Selbstbewußtsein eines Erfahrung habenden Subjekts und also ebensowenig etwas wahrhaft Apriorisches und Ansichseiendes als irgendeine andere Subjektivität. Der kritische Idealismus bestände demnach in nichts als in dem formalen Wissen, daß Subjekt und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für sich existieren – das Ich des »Ich denke« und das Ding an sich –, nicht als ob jedes von ihnen Substanz, das eine als Seelending, das andere als objektives Ding gesetzt wäre, sondern Ich des »Ich denke«, als Subjekt, ist absolut, so wie das jenseits desselben liegende Ding an sich, beide ohne weitere Bestimmtheit nach Kategorien. Die objektive Bestimmtheit und ihre Formen treten erst ein in der Beziehung beider aufeinander, und diese ihre Identität ist die formale, die als Kausalzusammenhang erscheint, so daß Ding an sich Objekt wird, insofern es einige Bestimmtheit vom tätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und ebendieselbe ist; aber außerdem sind sie etwas völlig Ungleiches, identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine solche formale Identität ist die absolute Identität des Subjekts und Objekts, und der transzendentale Idealismus

[ist] in diesen formalen oder vielmehr und eigentlich psychologischen Idealismus übergegangen. – Das Urteil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht ist, erscheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Übergang von einem Objektiven zu einem anderen, die selbst wieder im Verhältnis eines Subjektiven und Objektiven gesetzt sind, und der Identität beider, – ebenso von einer subjektiven Erscheinung zu einer anderen. So ist die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Besonderes der Körper, als ein Objektives oder Allgemeines aber die Bewegung, oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Besonderes Ich, als Objektives aber oder Allgemeines die Erfahrung.

Diese Verhältnisse der Erscheinung als Urteile hat Kant auf ihrer objektiven Seite im System der Grundsätze der Urteilskraft aufgestellt; und insofern die Identität des in einem solchen Verhältnis des Urteils als ungleichartig Erscheinenden, z. B. insofern das, was Ursache ist, notwendig, d. h. absolut verbunden dem Bewirkten, also transzendentale Identität ist, ist wahrer Idealismus darin zu sehen. Aber dieses ganze System der Grundsätze tritt selbst wieder als ein bewußter menschlicher Verstand auf die eine Seite als ein Subjektives, und es ist jetzt die Frage: welches Verhältnis hat dieses Urteil, nämlich diese Subjektivität des Verstandes zur Objektivität? Beides ist identisch, aber formal identisch, indem die Ungleichartigkeit der Erscheinung hier weggelassen ist; die Form *A* ist als dieselbe im Subjekt und Objekt vorhanden. Sie ist nicht zugleich auf eine ungleichartige Weise, d. h. das eine Mal als ein Subjektives, das andere Mal als ein Objektives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit gesetzt, wie die Entgegensetzung und Erscheinung allein erkannt werden muß, – nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht $1 = 2$; sondern wenn das Subjektive Punkt ist, so ist auch das Objektive Punkt; ist das Subjektive Linie, so ist auch das Objektive Linie. Ein und ebendasselbe wird das eine

Mal als Vorstellung, das andere Mal als existierendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorstellung und als ein Ding, die Wärme, Licht, Rot, Süß usw. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dinges, so wie die Kategorie das eine Mal als Verhältnis meines Denkens, das andere Mal als Verhältnis der Dinge gesetzt wird. Daß nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens und daß diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, – dies macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die *Erscheinung* des Absoluten ebensowenig nach *ihrer* Wahrheit erkennt als die absolute Identität – eins ist schlechthin unzertrennlich vom anderen – und in welchen die Kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke übergleitet. – Eine solche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben sich, mit der sie auf eine unbegreifliche Weise koaleszieren muß; so kommt denn auf eine Seite das Ich mit seiner produktiven Einbildungskraft oder vielmehr mit seiner synthetischen Einheit, die, so isoliert gesetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen ist, neben dieselbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge an sich, – welches Reich, insofern es von den Kategorien verlassen ist, nichts anderes als ein formloser Klumpen sein kann, obschon es auch nach der *Kritik der Urteilskraft* als ein Reich der schönen Natur Bestimmtheiten in sich enthält, für welche die Urteilskraft nicht subsumierend, sondern nur reflektierend sein kann. Aber weil doch Objektivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dies Reich aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist, so kann man sich dasselbe nicht anders vorstellen als wie den ehernen König im Märchen, den ein menschliches Selbstbewußtsein mit den Adern der Objektivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Gestalt steht, welche Adern der formale

transzendentale Idealismus ihr ausleckt, so daß sie zusammensinkt und ein Mittelding zwischen Form und Klumpen ist, widerwärtig anzusehen, – und für die Erkenntnis der Natur und ohne die von dem Selbstbewußtsein ihr eingespritzten Adern bleibt nichts als die Empfindung.

Auf diese Weise wird also die Objektivität der Kategorien in der Erfahrung und die Notwendigkeit dieser Verhältnisse selbst wieder etwas Zufälliges und ein Subjektives. Dieser Verstand ist menschlicher Verstand, ein Teil des Erkenntnisvermögens, Verstand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie sie durch den Verstand erkannt werden, sind nur Erscheinungen, nichts an sich, – was ein ganz wahrhaftes Resultat ist; der unmittelbare Schluß aber ist, daß auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist; aber der so erkennende, diskursive Verstand wird dagegen als an sich und absolut, und dogmatisch wird das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet und die Vernunfterkenntnis geleugnet. Wenn die Formen, durch welche das Objekt ist, nichts an sich sind, so müssen sie auch nichts an sich für eine erkennende Vernunft sein; daß aber der Verstand das Absolute des menschlichen Geistes ist, darüber scheint Kant nie ein leiser Zweifel aufgestiegen zu sein, sondern der Verstand ist die absolut fixierte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft. – Bei der Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe zu *erklären*, findet Kant mit Recht die Schwierigkeit (nicht eines Erklärens, sondern des Erkennens) in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenständen äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beiderlei Arten von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur sofern eines mit dem anderen *äußerlich erscheint*, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, *vielleicht* so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig als die, wie überhaupt eine Gemein-

schaft von Substanzen möglich sei (es war überflüssig, die Schwierigkeit hier herüberzuspielen), welche zu lösen – *ohne Zweifel* auch außer dem Felde der *menschlichen* Erkenntnis liegt.[3] Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnisvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht *an sich* nicht so ungleichartig, sondern [es] nur in der Erscheinung seien, sowenig ehrt und diesen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einerseits und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus, und die idealistische Seite, welche dem Subjekte gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindiziert, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt und nur das Wahrnehmen *überhaupt*, einen allgemeinen Verstand in das Subjekt versetzt, dahingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Perzipierens oder der Spontaneität a priori absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts anderes ist als die Identität Entgegengesetzter, wodurch also der apriorische Verstand zugleich wenigstens im allgemeinen aposteriorisch wird (denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung) und so der formelle Begriff der Vernunft, apriorisch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu sein, gegeben wird, welche Idee aber Verstand bleibt und nur deren Produkt als ein synthetisches *Urteil* a priori erkannt wird. Innerhalb ist also der Verstand, insofern in ihm selbst Allgemeines und Besonderes eins sind, eine spekulative Idee und soll eine spekulative Idee sein; denn die Entgegensetzung des Urteils soll

3 *Kritik der reinen Vernunft*, B 427 f.

a priori, notwendig und allgemein, d. h. absolut identisch sein. Aber es bleibt bei dem Sollen, denn dieses Denken ist wieder ein Verstand, ein der empirischen Sinnlichkeit Entgegengesetztes; die ganze Deduktion ist eine Analyse der Erfahrung und das Setzen einer absoluten Antithesis und eines Dualismus. Daß der Verstand etwas Subjektives ist, für den die Dinge nicht an sich, sondern nur die Erscheinungen sind, hat also einen gedoppelten Sinn: den sehr richtigen, daß der Verstand das Prinzip der Entgegensetzung und die Abstraktion der Endlichkeit ausdrückt, den anderen aber, nach welchem diese Endlichkeit und die Erscheinung im Menschen ein Absolutes ist, nicht das Ansich der Dinge, aber das Ansich der erkennenden Vernunft; als subjektive Qualität des Geistes soll er absolut sein. Aber schon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjektives gesetzt wird, wird er als etwas nicht Absolutes anerkannt; es muß selbst für den formalen Idealismus gleichgültig sein, ob der notwendige und in den Dimensionen seiner Form erkannte Verstand subjektiv oder objektiv gesetzt wird. Wenn der Verstand für sich betrachtet werden soll, als die Abstraktion der Form in ihrer Triplizität, so ist es gleich, ihn als Verstand des Bewußtseins oder[4] auch als Verstand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtlosen Intelligenz, so daß wie im Ich der Verstand intellektualisiert, [er] ebenso in der Natur realisiert gedacht wird. Wenn der Verstand überhaupt an sich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verständigen Erkennen an und für sich verständige Welt, sosehr Realität haben als ein außer der Natur sich in der Form der Intellektualität denkender Verstand, – die Erfahrung subjektiv als das bewußte ebensosehr als die Erfahrung objektiv [als] das bewußtlose System der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt ist nicht darum nichts an sich, weil ihr ein bewußter Verstand erst ihre Formen gibt, sondern weil sie Natur, d. h. über die

4 A: »als«

Endlichkeit und den Verstand erhaben ist; und ebenso ist der bewußte Verstand nichts an sich, nicht darum, weil er menschlicher Verstand, sondern weil er Verstand überhaupt, d. h. in ihm ein absolutes Sein des Gegensatzes ist.

Wir müssen also das Verdienst Kants nicht darein setzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt sind, in das menschliche Erkenntnisvermögen als den Pfahl einer absoluten Endlichkeit gesetzt, sondern daß er mehr in der Form transzendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch selbst in dem Verstande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form nicht subjektiv, sondern an sich genommen, nicht als etwas Formloses, die leere Apperzeption, sondern daß er das Denken als Verstand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplizität begriffen hat. In diese Triplizität ist allein der Keim des Spekulativen gelegt, weil in ihr zugleich ursprüngliches Urteil oder Dualität, also die Möglichkeit der Aposteriorität selbst liegt und die Aposteriorität auf diese Weise aufhört, dem Apriori absolut entgegengesetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu sein. Die reinere Idee aber eines Verstandes, der zugleich aposteriorisch ist, die Idee der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie diese Idee eines zugleich aposteriorischen oder anschauenden Verstandes Kant sehr gut vorschwebte und wie er sie aussprach, aber wie er mit Bewußtsein sie wieder vernichtete, müssen wir betrachten, was die Vernunft, die in diese Idee überzugehen sich weigert, sein kann. Um dieser Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urteil betrachtet als das für sich selbst seiende reine Allgemeine, d. h. das Subjektive, wie es in seinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zustand[5] als reine abstrakte Einheit

---

5 A: »wie es in seinem völlig gereinigten Zustand von der Mannigfaltigkeit«

zustande kommt. Der menschliche Verstand ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbstbewußtseins; in der Analysis ergibt sich ein Subjektives als verknüpfende Tätigkeit, die selbst als Spontaneität Dimensionen, welche sich als die Kategorien ergeben, hat, und insofern ist sie Verstand. Aber die Abstraktion von dem Inhalt sowohl, den dieses Verknüpfen durch seine Beziehung auf das Empirische hat, als von seiner immanenten Besonderheit, die sich in seinen Dimensionen ausdrückt, – diese leere Einheit ist die Vernunft. Der Verstand ist Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht sich auf den Verstand und dessen Urteile. In dieser allgemeinen Bestimmung ist die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verstandes allerdings erhoben, und dieser negative Charakter ließe zu, sie als absolute Identität zu begreifen; aber sie ist auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am lebhaftesten hervortretende, beim Verstand schon depotenzierte spekulative Idee bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabsinke. Wie Kant diese leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem konstitutiven – denn wie sollte das schlechthin Inhaltlose etwas konstituieren – Prinzip macht, wie er sie als das Unbedingte setzt, dies zu betrachten hat an sich teils nur Interesse, inwiefern, um diese Leerheit zu konstituieren, Kant polemisch gegen die Vernunft ist und das Vernünftige, was im Verstande und seiner Deduktion als transzendentale Synthesis anerkannt wird, nur insofern es nicht als Produkt und in seiner Erscheinung als Urteil, sondern jetzt als Vernunft erkannt werden sollte, selbst wieder ausreutet, teils insbesondere wie diese leere Einheit als praktische Vernunft doch wieder konstitutiv werden, aus sich selbst gebären und sich einen Inhalt geben soll, wie ferner am letzten Ende die Idee der Vernunft wieder rein aufgestellt, aber wieder vernichtet und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntnis gesetzt [wird] und damit die Subjektivität, wel-

che auf eine scheinbar unschuldigere Weise schon in der Darstellung des Verstandes auftrat, absolut und Prinzip bleibt. Daß die Vernunft als die dimensionslose Tätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegensetzung gegen das Endliche festgehalten und in ihr als ein Absolutes, also als reine Einheit ohne Anschauung leer in sich ist, erkennt Kant durchaus und allenthalben; der unmittelbare Widerspruch aber, der darin liegt, ist, daß diese Unendlichkeit, die schlechthin bedingt ist durch die Abstraktion von einem Entgegengesetzten und schlechthin nichts ist außer diesem Gegensatz, doch zugleich als die absolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird, – als Freiheit soll sie sein absolut, da [doch] das Wesen dieser Freiheit darin besteht, nur durch ein Entgegengesetztes zu sein. Dieser diesem System unüberwindliche und es zerstörende Widerspruch wird zur realen Inkonsequenz, indem diese absolute Leerheit sich als praktische Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten sich ausdehnen soll. Die theoretische Vernunft, welche sich die Mannigfaltigkeit vom Verstande geben läßt und diese nur zu regulieren hat, macht keinen Anspruch auf eine autonomische Würde noch auf das Selbstzeugen des Sohnes aus sich und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, sich in diesem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verstandesmannigfaltigkeit ertragen zu können und ohne Bedürfnis nach der Mitte und nach immanenter Erkenntnis zu sein, überlassen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduktion der Kategorien als ursprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erscheinung als Verstand, wird diese Erscheinung nach einem derer Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem anderen permanent und die Endlichkeit absolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Platon wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt, aber diese Vernunft selbst bringt es nicht so weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die *polemische Seite* dieser Vernunft hat in den *Paralogismen derselben* kein anderes Interesse, als die Verstandesbegriffe, die vom Ich prädiziert werden, aufzuheben und es aus der Sphäre des Dings und der objektiven endlichen Bestimmtheiten in die Intellektualität emporzuheben, in dieser nicht eine bestimmte Dimension und einzelne Form des Verstandes vom Geist zu prädizieren, aber die abstrakte Form der Endlichkeit selbst, und das »Ich denke« zu einem absoluten intellektuellen Punkte, nicht zu einer realen existierenden Monade in der Form von Substanz, sondern zu[6] einer intellektuellen Monade als einem[7] fixen intellektuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegensetzung und in dieser Endlichkeit absolut ist, umzuschaffen, so daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellektualität, ein intellektuelles abstraktes und als solches absolutes Eins, die vorherige dogmatische objektive in eine dogmatische subjektive absolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die *mathematischen Antinomien* betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixiertes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empirische Unendlichkeit produziert wird. *A* ist gesetzt und soll zugleich nicht gesetzt sein; es ist gesetzt, indem es bleibt, was es ist; es ist aufgehoben, indem zu einem Anderen übergegangen wird. Diese leere Forderung eines Anderen und das absolute Sein dessen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben diese empirische Unendlichkeit. Die Antinomie entsteht, weil sowohl das Anderssein als das Sein, der Widerspruch in seiner absoluten Unüberwindlichkeit gesetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß also sein, daß hier der bestimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Gegenteil, das Anderssein gesetzt wird, – die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant diesen Widerstreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit notwendig entstehe und deswegen

---

6 A: »als«
7 A: »eines«

ein notwendiger Schein sei, so hat er ihn teils nicht aufgelöst, indem er die Endlichkeit selbst nicht aufgehoben hat, sondern wieder, indem er den Widerstreit zu etwas Subjektivem machte, eben diesen Widerstreit bestehen lassen; teils kann Kant den transzendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüssel zu ihrer Auflösung, insofern er beide Seiten der Antinomie als etwas an sich seiend leugnet, gebrauchen; aber das Positive dieser Antinomien, ihre Mitte ist dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erscheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber sie selbst in ihrer eigentümlichen Gestalt tritt nicht hervor. Doch wäre dies Negative schon hinreichend genug, um dann auch für die praktische Vernunft den *unendlichen Progreß* wenigstens abzuhalten, denn er ist ebendieselbe Antinomie wie der unendliche Regreß und selbst nur für und in der Endlichkeit; die praktische Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt und in der Freiheit sich als absolut konstituieren soll, bekennt eben durch diese Unendlichkeit des Progresses ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, sich für absolut geltend zu machen.

Die Auflösung der *dynamischen Antinomien* aber blieb nicht bloß negativ, sondern bekennt den absoluten Dualismus dieser Philosophie; sie hebt den Widerstreit dadurch, daß sie ihn absolut macht. Freiheit und Notwendigkeit, intelligible und sinnliche Welt, absolute und empirische Notwendigkeit, aufeinander bezogen, produzieren eine Antinomie. Die Auflösung lautet dahin, diese Gegensätze nicht auf diese dürftige Weise zu beziehen, sondern sie als absolut ungleichartig, außer aller Gemeinschaft seiend zu denken; und vor dem dürftigen und haltungslosen Beziehen der Freiheit auf die Notwendigkeit, der intelligiblen auf die sinnliche Welt ist allerdings die völlige reine Trennung derselben ein Verdienst, daß ihre absolute Identität ganz rein gesetzt werde. Aber ihre Trennung ist von Kant nicht zu diesem Behuf so rein gemacht worden, sondern daß die Trennung das Absolute sei; sie ganz außer aller Gemeinschaft gedacht, widerstreiten sie sich nicht.

Was in dieser sogenannten Auflösung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Notwendigkeit ganz getrennt sein können, wird in einer anderen Reflexionsform kategorisch gesetzt, nämlich in der berühmten Kritik der spekulativen Theologie, in welcher die absolute Entgegensetzung der Freiheit in der Form von Begriff und der Notwendigkeit in der Form von Sein positiv behauptet und über die entsetzliche Verblendung der vorhergehenden Philosophie der vollständige Sieg der Unphilosophie davongetragen wird. Der bornierte Verstand genießt hier seines Triumphes über die Vernunft, welche ist absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität, mit völlig mißtrauenloser Selbstgenügsamkeit. Kant hat sich seinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was sonst ontologischer Beweis fürs Dasein Gottes genannt wurde, in der schlechtesten Form, welcher er fähig ist und die[8] ihm von Mendelssohn und anderen gegeben wurde – welche die Existenz zu einer Eigenschaft machten, wodurch also die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzutun von einem Begriff zu einem anderen erscheint –, aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntnis derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte.

Nach dieser völligen Zertretung der Vernunft und dem gehörigen Jubel des Verstandes und der Endlichkeit, sich als das Absolute dekretiert zu haben, stellt sich die Endlichkeit als allerhöchste Abstraktion der Subjektivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer positiven Form auf, und in dieser heißt sie praktische Vernunft. Wie der reine Formalismus dieses Prinzips, die Leerheit sich mit dem Gegensatze einer empirischen Fülle darstelle und zum System ausbilde, werden wir bei der durchgeführteren und

8 A: »der«

konsequenteren Entwicklung, welche die Integration dieser leeren Einheit und ihres Gegensatzes durch einander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier ist noch der interessanteste Punkt des Kantischen Systems aufzuweisen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte ist zwischen dem empirischen Mannigfaltigen und der absoluten abstrakten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntnis, sondern nur die Seite ihrer Erscheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntnis ihr abgesprochen.

In der *reflektierenden Urteilskraft* findet nämlich Kant das Mittelglied zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff, d. h. zwischen der durch Begriffe bestimmten objektiven Mannigfaltigkeit, dem Verstande überhaupt, und der reinen Abstraktion des Verstandes, – die Region der Identität dessen, was in dem absoluten Urteil, über dessen Sphäre die theoretische sowenig als die praktische Philosophie sich erhoben hatte, Subjekt und Prädikat ist; diese Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft ist, ist nach Kant nicht für die Vernunft, sondern nur für reflektierende Urteilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität als bewußte Anschauung, über die Schönheit, und über dieselbe als bewußtlose Anschauung, über die Organisation, reflektiert, findet sich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen. Für die ideelle Form der Schönheit stellt Kant[9] die Idee einer von selbst gesetzmäßigen Einbildungskraft, einer Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz und einer freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über eine ästhetische Idee, daß sie diejenige Vorstellung der Einbildungskraft sei, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Begriff adäquat sein, die folglich durch keine Sprache völlig

9 *Kritik der Urteilskraft*, B 70

erreicht und verständlich gemacht werden könne[10], lauten höchst empirisch; denn es zeigt sich nicht die leiseste Ahnung, daß man sich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde. – Wo Kant zur Lösung der Geschmacksantinomie auf die Vernunft als den Schlüssel der Enträtselung kommt, da ist sie nichts als die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne, – als ob er nicht selbst einen Begriff desselben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. Eine ästhetische Idee kann nach Kant keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann; eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff vom Übersinnlichen enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gefunden werden kann; jene [ist] eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, diese ein indemonstrabler Begriff der Vernunft[11], – als ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematischen Antinomien gründet, nämlich eine solche Anschauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Übersinnliches, als ein Jenseits der Erfahrung erfahren, nicht in absoluter Identität das Sinnliche und Übersinnliche angeschaut, – und eine Exposition und Erkenntnis des Ästhetischen, in welcher das Ästhetische durch den Verstand exhauriert wäre. Weil in der Schönheit als der erfahrenen, besser: angeschauten Idee die Form der Entgegensetzung des Anschauens und des Begriffs wegfällt, so erkennt Kant dieses Wegfallen des Gegensatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Übersinnlichen überhaupt, aber weder daß es

10 ebenda, B 192 f.
11 ebenda, B 240

als Schönheit positiv, angeschaut oder, wie Kant spricht, für die Erfahrung gegeben ist, noch daß, indem das Prinzip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponiert ist, das Übersinnliche das intelligible Substrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an sich – wie Kant das Übersinnliche definiert – wenigstens auf eine oberflächliche Weise erkannt, noch weniger, daß es einzig an dem perennierenden, ein für allemal zum Grunde gelegten Gegensatze des Übersinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Übersinnliche weder als erkennbar noch als anschaubar gesetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieser unverrückten Entgegensetzung, als Übersinnliches und absolut Negatives sowohl des Anschauens als des vernünftigen Erkennens, festgehalten wird, erhält das Ästhetische ein Verhältnis zur Urteilskraft und einer Subjektivität, für welche das Übersinnliche Prinzip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen ist, aber dessen Anschauung sich nicht für die Idee und das Erkennen, noch dessen Idee für die Anschauung sich darstellt. Es wird also vom Übersinnlichen, insofern es Prinzip des Ästhetischen ist, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das sich allein auf das menschliche Erkenntnisvermögen und ein übereinstimmendes Spiel seiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, also schlechthin etwas Endliches und Subjektives ist.

Die Reflexion über die objektive Seite, nämlich über die bewußtlose Anschauung der Realität der Vernunft oder die organische Natur in der Kritik der teleologischen Urteilskraft spricht die Idee der Vernunft bestimmter als in dem vorigen Begriff eines harmonischen Spiels von Erkenntniskräften, nämlich in der Idee eines anschauenden Verstandes aus, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit eins sind, für welchen Begriffe (die *bloß* auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) beide wegfallen, – eines intuitiven Verstandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum

Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die *Zufälligkeit* in der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach *besonderen* Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, in welchem als urbildlichem Verstande die Möglichkeit der Teile usf., ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhängen.[12] Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir notwendig auf sie getrieben werden, und die *Idee* dieses urbildlichen, *intuitiven Verstandes* ist im Grunde durchaus nichts anderes als *dieselbe Idee der transzendentalen Einbildungskraft,* die wir oben betrachteten; denn sie ist anschauende Tätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert; die transzendentale Einbildungskraft ist also selbst anschauender Verstand. Der Notwendigkeit dieser Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädiziert werden, sondern wir sollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Besonderes unumgänglich notwendig unterschiedene Dinge, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, – zwei ganz heterogene Stücke sind. Die Idee ist etwas schlechthin Notwendiges und doch etwas Problematisches; für unser Erkenntnisvermögen ist nichts anzuerkennen als die Form seiner Erscheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden. Diese seine Erscheinung ist ein absolutes Wesen, das Ansich des Erkennens, als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnisvermögens wäre, wenn es als eine notwendige Idee denkt und erkennt einen Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Besonderes eins ist, dessen Spontaneität zugleich anschauend ist. Kant hat keinen anderen Grund als schlechthin die Erfahrung und die empi-

12 ebenda, B 344–354

rische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnisvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint, nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Besonderen oder rückwärts vom Besonderen zum Allgemeinen; aber indem er selbst einen intuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut notwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die entgegengesetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht diskursiven Verstandes auf und erweist, daß sein Erkenntnisvermögen erkennt, nicht nur die Erscheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derselben, sondern die Vernunft und das Ansich. Kant hat hier beides vor sich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit absolut identisch ist, und die Erscheinung derselben als Erkenntnisvermögen, worin sie getrennt sind; er findet in der Erfahrung seines Denkens beide Gedanken; in der Wahl zwischen beiden hat aber seine Natur die Notwendigkeit, das Vernünftige, eine anschauende Spontaneität zu denken, verachtet und sich schlechthin für die Erscheinung entschlossen. – *An und für sich*, erkennt er, sei es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Kausalitätsverhältnis, und der teleologische Technizismus derselben eins seien, d. h. nicht daß sie durch eine ihr entgegengesetzte Idee bestimmt [sei], sondern daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als absolut getrennt, das eine als Ursache, das andere als Wirkung, in einem empirischen Zusammenhange der Notwendigkeit erscheint, in einer ursprünglichen Identität als dem Ersten und absolut zusammenhängt. Ungeachtet Kant dies nicht für unmöglich, also für eine Art der Betrachtung erkennt, so bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart stehen, nach welcher sie schlechthin getrennt und das sie Erkennende ein ebenso schlechthin zufälliges, absolut endliches und subjektives Erkenntnisvermögen, welches er menschliches Erkenntnisvermögen nennt, ist, und erklärt die Vernunfterkenntnis, für welche der Organismus, als reelle Vernunft, das obere Prinzip der Natur und Identität des Allgemeinen und Besonderen ist, für transzendent. Er erkennt also auch in dem

Spinozismus einen Idealismus der Endursachen in dem Sinne, als ob Spinoza der Idee der Endursachen alle Realität nehmen wolle und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung – die er nicht leugne – der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjekts nenne, dem sie alle inhärieren, und bloß eine ontologische (soll heißen eine verständige) abstrakte Einheit (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Prinzip mache, da doch die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne.[13] Hätte Kant bei der Spinozischen Einheit nicht seine Verstandeseinheit, die ihm theoretische und praktische Vernunft heißt, sondern seine Idee der Einheit eines intuitiven Verstandes, als in welchem Begriff und Anschauung, Möglichkeit und Wirklichkeit eins ist, gegenwärtig gehabt, so hätte er die Spinozische Einheit nicht für eine abstrakte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer absoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, sondern für die absolut intelligible und an sich organische Einheit nehmen müssen und würde diese organische Einheit, den Naturzweck, den er als ein Bestimmtsein der Teile durch das Ganze, als Identität der Ursache und Wirkung auffaßt, unmittelbar auf diese Weise vernünftig erkannt haben. Aber eine solche wahrhafte Einheit, eine organische Einheit eines intuitiven Verstandes soll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft soll hier erkennen, sondern es soll durch Urteilskraft reflektiert und das Prinzip derselben werden, zu denken, *als ob* ein Bewußtsein habender Verstand die Natur bestimmte. Kant erkennt sehr gut, daß dies keine objektive Behauptung, sondern nur etwas Subjektives ist, aber diese Subjektivität und Endlichkeit der Maxime soll das absolute Erkennen bleiben. *An sich* ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern *für uns Menschen* ist es unmöglich, indem zur Er-

13 ebenda, B 324–327

kenntnis dieses Zusammentreffens eine andere als sinnliche Anschauung und eine bestimmte Erkenntnis des intelligiblen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besonderen Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, – welches alles unser Vermögen gänzlich übersteige.[14]

Ungeachtet Kant selbst in der Schönheit eine andere Anschauung als die sinnliche und indem er das Substrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, dasselbe als vernünftig und als identisch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anschauen sich trennen, für ein subjektives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erscheinung erkannt hat, so soll es denn doch bei diesem endlichen Erkennen absolut bleiben; – ungeachtet das Erkenntnisvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig ist, [soll es] doch schlechthin nicht nach derselben erkennen, sondern nur, wenn es nach der Erscheinung das Organische und sich selbst endlich erkennt, sich für absolut halten. So wie die wahrhaft spekulative Seite der Philosophie Kants allein darin bestehen kann, daß die Idee so bestimmt gedacht und ausgesprochen worden ist, und wie es allein interessant ist, dieser Seite seiner Philosophie nachzugehen, so viel härter ist es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem Bewußtsein die höchste Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen.

Aus dieser Darstellung ergibt sich kurz das transzendentale Wissen in dieser Philosophie, das, nachdem sich die Deduktion der Kategorien aus der organischen Idee der produktiven Einbildungskraft in das mechanische Verhältnis einer Einheit des Selbstbewußtseins, die im Gegensatz gegen die empirische Mannigfaltigkeit und für sie bestimmend oder über sie reflektierend ist, verliert, sich in ein formales Wissen selbst umwandelt. Zu der Einheit des Selbstbewußtseins,

14 ebenda, B 367

welche zugleich die objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität ist, – zu dieser Einheit muß ein *Plus* des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten, und dies Hinzutreten eines *B* zur reinen Egoität heißt Erfahrung, oder das Hinzutreten des *A* zum *B*, wenn *B* als das Erste gesetzt ist: vernünftig handeln, ein $A : A + B$. Das *A* in $A + B$ ist die objektive Einheit des Selbstbewußtseins, *B* das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit *A* verbunden ist; aber für *A* ist *B* ein Fremdes, ein in *A* nicht Enthaltenes, und das *Plus* selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dies *Plus* war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein Subjektives. Es ist gleichgültig, jenes formale Wissen als ein Wissen am Faden der Identität oder des Kausalzusammenhangs fortlaufend vorzustellen; denn das *A* als Allgemeines, insofern es dem $(A + B)$ als dem Besonderen gegenüberstehend gesetzt wird, ist die Ursache; oder wird darauf reflektiert, daß in beiden ein und dasselbe *A* enthalten ist, das als Begriff sich mit dem Besonderen verbindet, so erscheint dieses Kausalverhältnis als Identitätsverhältnis nach der Seite, von welcher die Ursache mit der Wirkung zusammenhängt, d. h. von welcher sie Ursache ist, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu sagen, die Kausalverbindung gehört ganz dem analytischen Urteil an, oder: es wird in ihr zu absolut Entgegengesetzten übergegangen, ist eins und dasselbe.

Dieses formale Wissen hat also im allgemeinen die Gestalt, daß seiner formalen Identität absolut eine Mannigfaltigkeit gegenübersteht; der formalen Identität als an sich seiend, nämlich ihr als Freiheit, praktischer Vernunft, Autonomie, Gesetz, praktischer Idee usw. steht gegenüber absolut die

Notwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur usw. Die mögliche Beziehung beider ist die unvollständige Beziehung innerhalb der Grenzen eines absoluten Gegensatzes, ein Bestimmtwerden der mannigfaltigen Seite durch die Einheit, sowie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität durch das Mannigfaltige, deren eines zum anderen, es sei tätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weise hinzutritt. Indem dieses formale Wissen den Gegensatz in seiner ganzen Absolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zustande bringt, bestehen läßt und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, so wie es in der Entgegensetzung ist, als ein Absolutes sein soll, so ist diese Mitte und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein absolutes Jenseits. Es wird erkannt, daß dieser Gegensatz notwendig eine Mitte voraussetzt, ebenso daß er in ihr und sein Inhalt vernichtet sein müsse, aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, sondern nur das Eingestehen, daß das Endliche aufgehoben werden *sollte,* nicht die wahrhafte Mitte, sondern gleichfalls nur das Eingestehen, daß eine Vernunft sein *sollte,* wird in einem Glauben gesetzt, dessen Inhalt selbst leer ist, weil außer ihm der Gegensatz, der als absolute Identität seinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben soll, dessen Inhalt, wenn sein Charakter positiv ausgedrückt werden sollte, die Vernunftlosigkeit ist, weil er ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenseits ist.

Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie (nämlich dem Glauben an Gott, – denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute

Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige sowie allein wahre und philosophische erkennt. Das Spekulative dieser Idee ist freilich von Kant in die humane Form umgegossen, daß Moralität und Glückseligkeit harmonieren und, wenn diese Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird und dieser das höchste Gut in der Welt heißt, daß dieser Gedanke realisiert sei, – so was Schlechtes, wie eine solche Moralität und Glückseligkeit [ist]; nämlich die Vernunft, wie sie im Endlichen tätig ist, und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freilich zu nichts Höherem als einem solchen praktischen Glauben erschwingen; dieser Glaube ist gerade nur so viel, als das absolute Versenktsein in die Empirie braucht, denn er läßt ihr sowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Tuns als die Endlichkeit ihres Genusses. Käme sie zum Schauen und zum Wissen, daß Vernunft und Natur absolut harmonieren und in sich selig sind, so müßte sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit der Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmoniert, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu tun, daß beide etwas und etwas Hohes und absolut seien. Aber so schmäht diese Moralität die Natur und den Geist derselben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, sie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geist des Universums freilich nicht sich organisiert hat, an sich und ewig wäre, und meint sich dadurch sogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß sie im Glauben die Realität der Vernunft sich wohl vorstelle, aber nicht als etwas, das absolutes Sein habe; denn wenn die absolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, so könnte das Endliche und das beschränkte Sein und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es ist aber zugleich nicht zu übersehen, daß Kant mit seinen Postulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze

stehenbleibt, welche Fichte nicht respektiert. Nach Kant selbst sind nämlich die Postulate und ihr Glaube etwas Subjektives; es ist nur die Frage, wie dies Subjektive genommen wird. Ist nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seins, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjektives? oder nur das Postulieren und Glauben derselben? der Inhalt oder die Form der Postulate? Der Inhalt kann es nicht sein, denn ihr negativer Inhalt ist ja unmittelbar das Aufheben alles Subjektiven; also ist es die Form, d. h. es ist etwas Subjektives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjektives ist; es soll an sich kein Postulieren, kein Sollen und kein Glauben sein, und das Postulieren der absoluten Realität der höchsten Idee ist etwas Unvernünftiges. Fichte hat diese Subjektivität des Postulierens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, sondern ihm ist dasselbe das Ansich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Postulieren und Sollen und Glauben nur etwas Subjektives und Endliches ist, soll es denn doch dabei schlechthin sowie bei jener Moralität bleiben, und daß es dabei bleiben soll, oder das an sich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Postulierens, ist eben deswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, – [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexionsphilosophien, von denen wir sprechen. Die Form, in der die Kantische sich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche sie hat, sowie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die sie aber nicht nur sich, sondern der Vernunft überhaupt macht, sowie die interessante Seite abgerechnet, von welcher sie auf wahrhaft spekulative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, ist ihr eigentümlich, daß sie ihre absolute Subjektivität in

objektiver Form, nämlich als Begriff und Gesetz aufstellt – und die Subjektivität ist allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entgegengesetztes, die Objektivität überzugehen –, also von beiden Teilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt und hierin das Formelle der Vernunft wenigstens geltend macht. Ihre höchste Idee ist die völlige Leerheit der Subjektivität oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verstandessphäre als das Objektive gesetzt ist, doch hier mit Dimensionen der Kategorien, in der praktischen Seite aber als *objektives Gesetz*; in der Mitte zwischen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit affizierten und einer reinen Unendlichkeit, ist die Identität des Endlichen und Unendlichen selbst wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff gesetzt, und die wahrhafte Idee bleibt eine absolut subjektive Maxime teils für das Reflektieren, teils für das Glauben, nur ist sie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobische Philosophie

Die *Jacobische Philosophie* hat mit der Kantischen Philosophie das Gemeinschaftliche der absoluten Endlichkeit, derselben in ideeller Form als formalen Wissens, in reeller als eines absoluten Empirismus, – und des Integrierens beider durch den ein absolutes Jenseits setzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen Sphäre den entgegengesetzten Pol zu der Kantischen Philosophie, in welcher Endlichkeit und Subjektivität eine objektive Form des Begriffs hat; die Jacobische macht dagegen die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität. Dies Subjektive des Subjektiven gewinnt als solches wieder ein inneres Leben und scheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerst die Subjektivität des Wissens, dessen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtsein und in der

Abstraktion erkennt und rein darstellt; so wie er positiv das Wissen in dieser Form allein behauptet und die Objektivität der Vernunft im Wissen leugnet, ebenso macht er, wo er polemisiert, dieses Wissen geltend und bestreitet die Wissenschaft der Vernunft durch dasselbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wissen weiß, von einer Verstandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weise hinzukommt, ist einer der wenigen oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobische Philosophie objektiv ist und der Wissenschaft angehört; und dieser Punkt ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. Meine Philosophie, sagt Jacobi (*David Hume* [1787], Vorr. S. V), schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. *den Satz des Widerspruchs* zu formieren und danach zu urteilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sei und eine absolute Gewißheit mit sich führe. Ebenso (*Briefe über Spinoza*, S. 215 f., 2. Ausg., 1789[1]): Die Überzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher); Gründe sind nur Merkmale der *Ähnlichkeit* mit einem Dinge, dessen wir gewiß (nämlich durch Glauben) sind; die Überzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus *Vergleichung* und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Eine der fünf Thesen (ebenda S. 225) des Inbegriffs seiner Behauptungen ist: Wir können nur *Ähnlichkeiten* demonstrieren – denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen –, und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Prinzip nur Offenbarung ist.[2] Vgl. S. 421[3]: »Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung und ihr *spekulatives* Geschäft Verknüpfung nach er-

1 Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 210
2 ebenda, S. 223
3 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 150 f.

kannten Gesetzen der Notwendigkeit ... *Die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache* und Bezeichnung und *das Wandelbare sinnlicher Gestalten* läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein *äußerliches Ansehen* gewinnen, als sagten sie etwas mehr als das bloße *quicquid est, illud est,* mehr als ein bloßes Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wiedererkannt und mit anderen Begriffen verknüpft wurde.« (Siehe auch S. 238, auch *David Hume,* S. 94.[3a])

Das notwendige Gegenstück zu dem Satze der Identität ist der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt oder der Satz der Ursache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden nach den Jacobischen Unterscheidungen (*Briefe über Spinoza,* S. 415[4]) verstanden; und in Ansehung der Materie werde er betrachtet, insofern von Begriffen zu Begriffen oder vom Begriff zu seiner Realität oder von objektiven Realitäten zu anderen fortgegangen wird.

Die ältere philosophische Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugnis ihrer vernünftigen Bestrebungen niedergelegt, und sein Schwanken zwischen Vernunft und Reflexion sowie sein Übergang zur letzteren bezeichnet sich sehr treffend in der Unterscheidung, welche Jacobi zwischen ihm als logischem Satze des Grundes und als Kausalverhältnis macht und an welcher er sowohl den Weg des Verständnisses als des Bekämpfens der Philosophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes seine Bedeutung als Prinzips der vernünftigen Erkenntnis, *totum parte prius esse necesse est* (*David Hume,* S. 94)[5]; oder das Einzelne ist nur im Ganzen bestimmt; es hat seine Realität nur in der absoluten Identität, die, insofern Unterscheidbares in ihr gesetzt ist, absolute Totalität ist. In einer Beziehung, sagt Jacobi, sei das *totum parte prius*

3a ebenda, Bd. IV, Abt. 1, S. 231; Bd. II, S. 193
4 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 144–147
5 ebenda, Bd. II, S. 193

esse necesse est nichts anderes als *idem est idem,* in anderer aber nicht, und hiervon, daß diese beiden Beziehungen wesentlich unterschieden, absolut auseinandergehalten werden sollen, fängt sogleich dieser Grunddogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerspruchs und nennt ihn in diesem Sinne logisch, – als abstrakte Einheit, zu welcher es freilich notwendig ist, daß das Differente als ein Empirisches hinzutrete, und unterscheidet ein ursächliches Verhältnis, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt und das ein empirisch Gegebenes ist, reflektiert wird, und behauptet das ursächliche Verhältnis nach dieser Eigentümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dies dartut (*David Hume,* S. 99 f.[6] und worauf er sich *Briefe über Spinoza,* S. 415 beruft), ist ein merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysierenden Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist, von welcher befreit worden zu sein die Welt den Göttern, nächst Kant, nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Teile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgendwoher zu holen; oder, wie er dies begreift, alle Teile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darin vorhanden; aber eine solche intuitive Erkenntnis der Teile aus dem Ganzen ist nur *etwas Subjektives* und Unvollständiges, *denn* es fehlt noch das objektive Werden und die Sukzession, und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Kausalverhältnis hinzukommen. Man höre nun die Deduktion der, wie Jacobi es nennt, absoluten Notwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung und von Sukzession (*David Hume,* S. 111 ff.[7]) in folgender Reihe von Sätzen:

---

6 ebenda, S. 199 ff.
7 ebenda, S. 208 ff.

»*Zu unserem menschlichen Bewußtsein* (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtsein eines jeden endlichen Wesens) ist außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, notwendig.«

»Wo zwei erschaffene Wesen, die außereinander sind, in solchem Verhältnisse gegeneinander stehen, daß eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen.«

»Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen. – Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität oder macht es zu einem wirklichen Ganzen ... Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen als solches nie geteilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt.«

»Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer sich zu wirken ..., so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andere Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren.«

»Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerstand. – Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beiden Seiten, folglich auch Widerstand, Wirkung und Gegenwirkung.« *Beides ist die Quelle des Sukzessiven und der Zeit*, der Vorstellung desselben.

Aus der Voraussetzung also, daß einzelne, sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft miteinander stehen, vorhanden sind, hat sich diese Deduktion der Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung und von Sukzession oder die Deduktion des Absolutseins der Endlichkeit ergeben, und zugleich ist damit herausgebracht, daß diese Begriffe allen endlichen, sich selbst offenbaren Wesen gemein sein müssen und auch *in den Dingen an sich* ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objektive Bedeutung haben.

»Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung voll-

ständig und dergestalt als das Erste gegeben sein müssen, daß ohne ihr Objektives kein Gegenstand eines Begriffs und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntnis möglich wäre, heißen schlechterdings allgemeine oder notwendige Begriffe, und die aus ihnen entspringenden Urteile und Schlüsse *Erkenntnisse a priori.*«

Wir sehen, daß diese Deduktion das Kausalverhältnis in seinem ganzen Umfang betreffen und hier etwas Bündigeres geliefert werden sollte als die Kantische Deduktion. Diese Jacobische Deduktion aber verdient so wenig den Namen einer Deduktion, daß sie nicht einmal eine gemeine Analyse des Vorausgesetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinschaft einzelner Dinge genannt werden kann. Es ist schon etwas, wovor alle Spekulation erschrickt, nämlich das Absolutsein eines menschlichen Bewußtseins und eines empfindenden Dings und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinschaft geradezu aus dem gemeinsten Empirismus heraus vorausgesetzt; durch überflüssige Mittelbegriffe werden sie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zusammen analysiert, und *dies* ist – hier geht auch das Analysieren aus – die *Quelle* des Sukzessiven. Man sieht gar nicht, wozu solch hohes Kunststück nützlich sein soll; denn schon mit der unanalysierten absoluten Annahme eines empfindenden Dings und eines Dings, das empfunden wird, ist alle Philosophie aus dem Feld geschlagen. Merkwürdig ist der Unterschied der Voraussetzung und des Resultats von dem Resultat der Kantischen Deduktion der Kategorie: nach Kant sind alle diese Begriffe von Ursache und Wirkung, Sukzession usw. schlechthin auf die Erscheinung eingeschränkt; die Dinge, in welchen diese Formen objektiv sind, sowohl als eine Erkenntnis dieser Objekte ist schlechthin nichts *an sich*; das Ansich und die Vernunft werden schlechthin über diese Formen der Endlichkeit erhoben und von ihnen rein erhalten, – ein Resultat, womit Kant den Anfang einer Philosophie überhaupt gemacht zu haben das unsterbliche Verdienst bleibt. Aber in diesem Nichts der Endlichkeit ist es gerade,

worin Jacobi ein absolutes Ansich sieht und mit dem Traum dieser Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantischen Annihilation des Verstandes darein setzten, daß er ihn mit seinen Formen zwar zu etwas Subjektivem, aber in dieser Gestalt doch zu etwas Positivem und Absolutem macht, so findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Sukzession, Zeit usw. so glücklich aus der Gemeinschaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, ›damit diese Grundbegriffe und Urteile von der Erfahrung unabhängig werden, sie nicht zu Vorurteilen des Verstandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts an sich beziehen, folglich keine wahre objektive Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urteile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Notwendigkeit, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein sein und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter‹ (hat das Unbedingte Grade?) ›Allgemeinheit, wenn sie nicht bloß für den Menschen und seine eigentümliche Sinnlichkeit gelten, sondern aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß sie im transzendentalen Verstande wirklich vorhanden sind, und wenn unser Verstand sich bloß auf eine solche *gar nichts von den Dingen selbst* darstellende, objektiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjektiven Anschauungen nach durchaus subjektiven Regeln durchaus subjektive Formen zu verschaffen, so bin ich alles und außer mir im eigentlichen Verstande nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von etwas, die Form einer Form, ein Gespenst. Ein solches System rottet alle Ansprüche an Erkenntnis der Wahrheit bis auf den Grund aus und läßt

für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden, ganz erkenntnisleeren Glauben übrig, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemutet hat.[7a]

Es ist hier wohl zu unterscheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als solches verkennt, sein erkenntnisleerer Glaube liegt, nicht aber in seiner großen Theorie, *daß der Verstand nichts an sich erkennt.* Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menschliche Erkenntnis bereichert, sind solche Dinge wie das Absolutsein der endlichen Dinge und ihrer Gemeinschaft, der Zeit und der Sukzession und des Kausalzusammenhangs, die auch (*David Hume*, S. 119) in den *Dingen an sich* ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand haben. Aber daß solche Absoluta der objektiven Endlichkeit negiert und als nichts an sich erkannt [würden] und konsequenterweise ebenso die subjektive Endlichkeit, das sinnliche und reflektiertdenkende Ich, *mein* Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von etwas an sich wäre, daß *mein* endliches Alles ebensogut vor der Vernunft zugrunde geht als das Alles des objektiven Endlichen, – das ist für Jacobi das Entsetzliche und Schauderhafte; die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen ist ebenso fixiert als das Korrespondierende, die absolute Gewißheit des Endlichen, und wird sich als der Grundcharakter der Jacobischen Philosophie durchaus erweisen. Man könnte es zunächst für eine Verbesserung der Kantischen Deduktion halten, daß Jacobi Sukzession und Kausalzusammenhang als Verhältnis überhaupt, nämlich als eine bloß relative, auf endliche Dinge eingeschränkte Beziehung begreift und in der Deduktion derselben, wenn das oben Angeführte anders eine Deduktion wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, sondern von einem bewußtlosen Verstande zugleich ausgeht; allein, nicht zu erwähnen, daß das Verhältnis subjektiv betrachtet oder der bewußte Verstand und ebendasselbe objektiv betrachtet oder als Verstand, Verhältnis der Dinge völlig unabhängig und

---

7a *David Hume*, S. 119 ff.; *Werke* Bd. II, S. 214 ff.

dualistisch nebeneinanderstehen und Kant das Verhältnis wenigstens schlechthin nur als eines, ohne einen Unterschied eines subjektiven Verstandes und eines besonderen objektiven und – wenn wir den Verstand bei Kant auch als ein Subjektives begreifen müssen – doch kein äußeres fremdes Verhältnis von Dingen und also nur *einen* Verstand, worin doch wenigstens das Formale der Philosophie ausgedrückt ist, hat, – so ist das wichtigste Resultat Kants immer das, daß diese Verhältnisse des Endlichen (es seien nun Verhältnisse des Subjektiven allein oder Verhältnisse zugleich der Dinge) nichts an sich, das Erkennen nach ihnen nur ein Erkennen von Erscheinungen ist (obgleich über dieses nicht hinausgegangen werden soll und es daher absolut wird). Das Apriorische der Jacobischen Verhältnisse besteht hingegen darin, daß sie auch den *Dingen an sich* zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding und außer diesem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, *Dinge an sich* und die Verhältnisse solcher Dinge, die Sukzession, Kausalzusammenhang, Widerstand usw. wahrhafte Vernunftverhältnisse oder Ideen sind, so daß also die scheinbare Verbesserung, nach welcher die Verhältnisse nicht ein bloß Subjektives des bewußten Verstandes, sondern auch ein Objektives, Bewußtloses wären, in Wahrheit einen absoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Ansich konstituiert.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Absolutseins des Endlichen, welches durch die wichtige Unterscheidung des Satzes des Grundes und der Kausalität sich ergab, auf das System Spinozas macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Sukzession in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden sei, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, so faßt Jacobi die Philosophie Spinozas auf, daß Spinoza eine *natürliche Erklärung des Daseins endlicher und sukzessiver Dinge* habe zustande bringen wollen. Aber indem er die Dinge dem Vernunft-

begriffe nach als zugleich vorhanden – denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles notwendig und zugleich – und das Universum auf ewige Weise erkannte, so habe er den Fehler begangen, den Satz des Grundes ganz allein logisch zu nehmen, und dadurch keine objektive und wirkliche, sondern nur eine subjektive und idealische Sukzession statuiert, die auch nicht einmal idealisch vorhanden sein könnte, wenn ihr nicht eine *wirkliche* Sukzession in dem Subjekt, welches sie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge; in dem logischen Satze des Grundes sei die Sukzession selbst das Unbegreifliche.[8]

Es ist nichts zu sagen über eine solche psychologische Erinnerung, daß eine subjektive und idealische Sukzession eine wirkliche Sukzession in dem Subjekt voraussetze. Es ist damit teils gar nichts gesagt, teils etwas Falsches, da nämlich die idealische Sukzession sich auf die mathematischen Gleichnisse des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede sein wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles sein kann, daß sie das absolute Zugleich der Totalität und gar keine Sukzession ist. Dies absolute Zugleich aber der Totalität und die Erkenntnis der Dinge, wie sie auf eine nicht zeitliche, sondern ewige Weise sind, schreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachlässigung des Kausalitätsgesetzes, und zwar dasselbe so verstanden, daß Zeit in ihm gesetzt ist, zu. Und daß diese Kausalität und die Zeit nicht vernachlässigt werden dürfe, davon ist der absolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an sich und absolut ist; und der Satz des Grundes oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logisch, weil in ihm Ursache und Wirkung zugleich und keine Zeit gesetzt ist. Vergesse man aber den Satz der Kausalität und seine Verschiedenheit vom Satze des Grundes *nicht,* so sitze man in der Zeit unbeweglich fest[9]; und dies ist bei Jacobi absolute Forderung. Wenn Jacobi so

---

8 Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 135–145; Bd. II, S. 199

9 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 146 f.

angelegentlich seine Unterschiede nicht zu vergessen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, sondern alles notwendig und zugleich ist, das Unglück entstehe, daß in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Sukzession verlorengehe, so gleicht wahrhaftig ein solches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte, – als ob ein solches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff alles zugleich ist, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, daß wir hiernach anzunehmen gezwungen seien, daß in der Natur alles zugleich und, was wir Sukzession nennen, eine bloße Erscheinung ist. Wie Jacobi sich auf das Finden dieses, wie er ihn nennt, paradoxen Satzes, von dem er verwundert ist, daß Mendelssohn der erste gewesen sei, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben (Folge und Dauer sind, sagt Mendelssohn[10] sehr gut, *notwendige* Bestimmungen des *eingeschränkten* Denkens), da Jacobi ihn hingegen gegen die anderen Philosophen (!), denen er ihn vorlegte, zu verteidigen gehabt – und den er nicht im Ernste, sondern nur als eine notwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe[11] –, als auf seine Entdeckung etwas zugute tun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, ist eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinozas Kommentator, etwa von Spinoza meinen, dieser habe die Zeit in Gott gesetzt, und sie gehöre nach ihm auch nur zu der *natura naturata*? Wir werden wirklich sogleich sehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müsse die Zeit eigentlich für bloße Erscheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit, in Spinoza findet. Wenn [Spinoza] in den wenigen Stellen, wo er, z. B.

---

10 ebenda, Bd. IV, Abt. 1, S. 109

11 ebenda, Bd. II, S. 196 f.

im zweiten Buch der *Ethik* und in den Briefen, auf diese untergeordnete Form der Sukzession beiläufig zu sprechen kommt und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieser Form der Abstraktion absondert, nicht *denken,* sondern *imaginari* von ihr gebraucht und sie bestimmt genug ein *auxilium imaginationis* nennt, so kannte doch Jacobi wohl den Spinozischen Unterschied von *intellectus* und *imaginatio.* Das absolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, sondern die ewige Ursache der Dinge ist und sie außer Gott, also auch in der Zeit, und die Zeit selbst nichts an sich ist, – jede Zeile in Spinozas System macht den Satz, daß Zeit und Sukzession bloße Erscheinung ist, zu einer solchen Trivialität, daß nicht die mindeste Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu sehen ist. Jacobi führt (*Briefe über Spinoza,* S. 409)[12] an, daß es Spinozas Überzeugung war, es müsse alles nur *secundum modum, quo a rebus aeternis fluit,* betrachtet werden und Zeit, Maß und Zahl als von diesem *modo* abgesonderte Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung. Wie soll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi ist jener Satz so paradox, daß er ihn nicht nur nicht im Ernste behauptete, sondern aus dieser endlichsten Form der Endlichkeit schlechterdings etwas Absolutes macht und die ganze Widerlegung Spinozas darauf gründet, daß dieser den Satz des Grundes nicht so gefaßt habe, daß die Zeit darin sei, und die Täuschung Spinozas über die Philosophie daraus erklärt, so wie er selbst um dieser Endlichkeit willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inkonsequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als etwas an sich gesetzt habe; er findet in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren eins nach (!) dem anderen zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde (wo ist dieser Grund?) eine *ewige Zeit,* eine unendliche Endlichkeit, und diese ungereimte Behauptung lasse sich

12 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 141

durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen, sondern hier habe sich Spinoza durch seine Imagination betrügen lassen.[13]

Wir wollen zuerst Spinozas unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unstatthaftigkeit der mathematischen Gleichnisse beleuchten.

Eben das *infinitum actu*, welches Spinoza im 29. Brief[14], auf den Jacobi auch Rücksicht nimmt, erläutert und von welchem Spinoza sagt, daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maß und Zeit mit den Dingen selbst vermischen, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es leugnen[15], ist es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermischt. Das Unendliche definiert Spinoza (*Ethik*, P. I, Pr. VIII, Sch. I) als die absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur, das Endliche im Gegenteil als eine teilweise Verneinung.[16] Diese einfache Bestimmung macht also das Unendliche zum absoluten, sich selbst gleichen, unteilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Besondere oder Endliche seinem Wesen nach zugleich in sich schließt und einzig und unteilbar ist, und diese Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und bestimmt ist, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verstandes; es ist die Unendlichkeit der Substanz, und ihr Erkennen [ist] die intellektuelle Anschauung, in welcher als der intuitiven Erkenntnis nicht wie im leeren Begriff und der Unendlichkeit der Abstraktion das Besondere und Endliche ausgeschlossen und entgegengesetzt ist, und dieses Unendliche ist die Idee selbst. Dagegen entsteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weise, nämlich, wie Spinoza sich ausdrückt, die Existenz und Dauer der *modorum* können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur selbst, sondern auf ihr be-

13 ebenda, S. 135 f.
14 nach Gebhardts Zählung: Epistula XII (*Opera*, Bd. 4, S. 55 f.)
15 Spinoza, *Opera* (ed. Paulus), T. I, p. 530
16 ibid., T. II, p. 39

sonderes Wesen, insofern ihr Begriff nicht der Begriff der Substanz selbst ist, sehen, nach Belieben bestimmen und teilen, und wenn wir die Quantität von der Substanz, die Dauer aber von der Weise, nach welcher sie aus den ewigen Dingen fließt, abstrahiert begreifen, so entsteht uns Zeit und Maß.[17] Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion ist erst Endliches gesetzt, wird zum Teil negiert, und dies zum Teil Negierte, für sich gesetzt und entgegengesetzt dem an sich nicht Negierten, schlechthin Affirmativen, macht dies Unendliche selbst zu einem zum Teil Negierten oder zu einer Abstraktion, zur Kantischen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem dasselbe in den Gegensatz gebracht wird, – und als die absolute Identität beider ist das Ewige zu setzen, in welchem dieses Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegensatze wieder vernichtet sind. Ein anderes aber ist es, wenn das Abstrahierte, Endliche oder Unendliche bleibt, was es ist, und jedes in die Form des Entgegengesetzten aufgenommen werden soll; hier ist eins bestimmt als nicht seiend, was das andere ist, und jedes als gesetzt und nicht gesetzt, als dies Bestimmte seiend und als seiend ein Anderes, und ein so Gesetzes läuft in die empirische Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung gesetzt, ist ein Zeitmoment, ein Endliches und, als solcher fixiert, ein zum Teil Negiertes, an und für sich zugleich bestimmt als seiend ein anderer; dieser andere, der ebenso durch die Einbildung seine Wirklichkeit erhält, ist ebenso ein anderer. Diese Negation, die bleibt was sie ist, durch die Einbildung positiv gemacht, gibt das empirisch Unendliche, d. h. einen absoluten, unaufgelösten Widerspruch.

Diese empirische Unendlichkeit, die nur gesetzt ist, insofern einzelne Dinge gesetzt werden (*Ethik*, P. I, Pr. XXVIII) – einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding und als ein Ding, das empfunden wird, oben in

17 ibid., T. I, p. 528 f.

seiner Deduktion absolut setzte, aber sind an sich schlechthin nichts –, gibt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philosoph entfernter war als er, so etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Ansichsein der endlichen Dinge fällt unmittelbar solche empirische Unendlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi sagt, Spinoza versichere, es läge bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe *aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner* Dinge als eine ewige Zeit vorstellen.[18] Aber wie sollte denn Spinoza eine unendliche Reihe *aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge als etwas Ansichseiendes,* und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten lassen? Der Fehler liegt schon an dieser Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Absolutes ansieht, und es ist Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee ist, insofern sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann; dieser Verwandlungsprozeß ist der einfachste. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge oder auf Abstraktionen und Endliches, und diese gelten ihr als absolut; in der Idee aber wird diese Einzelheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengesetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empirisch Entgegengesetzte, als eins gedacht wird. Soviel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die sie als besondere setzt, als identisch gesetzt werden, aber nicht, daß sie damit zugleich vernichtet sind; denn eben indem sie nur tätig ist, sind ihre Produkte absolut. Indem sie also beides, die Identität dessen, was für sie nur ist, indem es getrennt ist, und das absolute Bestehen desselben in dieser Identität setzt, so hat sie glücklich eine Ungereimtheit ge-

18 Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 135 f.

funden. So setzt Jacobi das Abstraktum der Zeit und das Abstraktum eines einzelnen Dinges, Produkte der Einbildung und der Reflexion als an sich seiend und findet, daß, wenn das absolute Zugleich der ewigen Substanz gesetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit, die nur sind, insofern sie von ihr weggenommen waren, ebenfalls mitgesetzt werden, – aber reflektiert nicht darauf, daß [sie], indem sie der ewigen Substanz, von der sie genommen sind, wieder gegeben werden, aufhören, das zu sein, was sie nur von ihr abgerissen sind; er behält also, in der Unendlichkeit und Ewigkeit selbst, Zeit und Einzelheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an sich ist und daß sie in der Ewigkeit verlorengeht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden ist und Jacobi dem Spinoza zumutet, daß er mit seiner Philosophie eine *natürliche Erklärung des Daseins endlicher und sukzessiver Dinge* habe zustande bringen wollen, so ergibt sich aus dem obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit ist, nämlich eine Abstraktion, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abstraktion der Zeit konnte also Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen und sie auf diese Weise aus ihm begreifen; aber die Abstraktion als solche und in dieser Form in der Totalität zu finden, dies hebt sich unmittelbar auf. Wir erhalten die Abstraktion der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken isolieren und es nicht als Attribut der absoluten Substanz, als welches es diese selbst ausdrückt, begreifen, sondern es, abstrahiert von ihr, als leeres Denken, subjektive Unendlichkeit fixieren und diese Abstraktion in relative Beziehung auf die Einzelheit des Seins setzen. Durch diese Abstraktion wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt und, wenn man will, erklärt; ihre Deduktion aber aus einer Gemeinschaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgesetzte, die einzelnen Dinge, ja schon etwas Natürliches sind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philosophie ihre Erklärungsweise zustande bringen wollte, ist durch-

gehend ersichtlich, daß Jacobi nichts anderes versteht als das formale Wissen und reflektierte Denken und Erkennen nach der Einbildung; es gehören hierher die oben angeführten Stellen über Jacobis Begriff vom Wissen. Auf eine solche natürliche Weise ist freilich kein philosophisches Begreifen möglich, und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieser Natürlichkeit zu finden sein; sondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung versteht, so ist wohl alles übernatürlich in Spinoza, und so konnte die Behauptung Jacobis, daß die Welt sich nicht natürlich erklären lasse[19], am allermeisten ihre Bestätigung in Spinoza, welcher sie nicht nur aufgestellt, sondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle sogenannte Natürlichkeit überhaupt weg und damit selbst auch jene Übernatürlichkeit, weil sie nur ist, insofern ein Natürliches ihr gegenüber ist, und es ist weder darum zu tun, daß die Vernunft, wie Jacobi (*Briefe über Spinoza*, S. 419) sagt, das Außernatürliche oder Übernatürliche in ein Natürliches, noch auch, daß sie das Natürliche in ein Übernatürliches zu verwandeln sucht[20]; sondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus und Kausalzusammenhang und die Zeit sowie das Wissen, das an der reinen Identität fortgeht und Tatsachen analysiert, ist für sie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematischen Gleichnisse eines *actu* Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegensetzte und mit welchen er durch seine Imagination sich, nach Jacobi, habe sollen täuschen lassen, so ist Spinoza seiner Sache so gewiß, daß er sagt: Wie erbärmlich diejenigen, welche das *actu* Unendliche für eine Ungereimtheit halten, räsoniert haben, darüber mögen die Mathematiker urteilen, die durch Argumente von solchem Schrot sich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen.[21] Das Beispiel Spinozas ist der Raum, der zwischen

19 ebenda, S. 147

20 ebenda, S. 148 f.

21 Spinoza, *Opera* (ed. Paulus), T. I, p. 530

zwei Kreisen eingeschlossen ist, welche nicht einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als sein echtes Symbol vor seine Prinzipien der Cartesianischen Philosophie setzen ließ, indem er durch dieses Beispiel die empirische Unendlichkeit aus dem endlosen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und sie vor sich hingebannt hat. Die Mathematiker schließen, daß die Ungleichheiten, welche in diesem Raume möglich, unendlich sind, nicht aus der unendlichen Menge der Teile – denn seine Größe ist bestimmt und begrenzt, und ich kann größere und kleinere Räume, also größere und kleinere Unendlichkeiten setzen –, sondern weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit der Zahl übertrifft[22]; es ist in diesem begrenzten Raume ein *wirkliches* Unendliches, ein *actu* Unendliches. Wir sehen in diesem Beispiel nämlich das Unendliche, das oben als die absolute Affirmation oder der absolute Begriff bestimmt worden ist, zugleich für die Anschauung, also im Besonderen dargestellt, und der absolute Begriff ist *actu* die Identität Entgegengesetzter; werden diese Teile auseinandergehalten und als solche identisch gesetzt, ist dies Besondere, als solches wirklich gesetzt, in Zahlen ausgedrückt und soll es in seiner Inkommensurabilität nach dem Begriff identisch gesetzt werden, so entspringt die empirische Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Inkommensurabilität aber besteht darin, daß das Besondere von der Subsumtion unter den Begriff entbunden, in Teile zerlegt wird und diese absolut bestimmte und absolut gegeneinander ungleiche sind und, wenn sie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgesetzt, jetzt einander verglichen werden, nicht mehr in der Identität, sondern nur im Verhältnisse sind. Mit einem Worte, es ist dies nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analysis oder bestimmter – des Pythagoreischen Lehrsatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie ist, in die Reihen der Funktionen krummer Linien.

---

22 ibid., p. 531

Es ergibt sich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit ist; indem nämlich der absolute Begriff Unendlichkeit – an sich absolute Affirmation, aber gegen das Entgegengesetzte und Endliche gekehrt ist als ihre Identität, so ist es absolute Negation, und diese Negation als seiend, reell gesetzt ist das Setzen Entgegengesetzter: + A — A = o. Das Nichts existiert als + A — A und ist seinem Wesen nach Unendlichkeit, Denken, absoluter Begriff, absolute reine Affirmation. Diese abstrahierte Unendlichkeit der absoluten Substanz ist dasjenige, was Fichte als Ich oder reines Selbstbewußtsein, reines Denken, nämlich als das ewige Tun oder Produzieren der Differenz, welche das reflektierte Denken immer nur als Produkt kennt, unserer neuen subjektiveren Kultur nähergebracht hat. Das in der Erscheinung Außereinandergehaltene, Inkommensurable, die Differenz als Produkt ist sich in dem letzten Verhältnisse, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengesetzten zugleich wegfallen, gleich, und die Identität in Beziehung auf die als für sich seiend (in Zahlen) gesetzten Inkommensurablen ist eine unendliche, ein Nichts; aber die Inkommensurablen nicht als diese Abstraktionen, für sich seiend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze bestehende Teile, sondern nach dem, was sie an sich sind, nämlich sie nur im Ganzen gesetzt, so ist der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Teile, und die affirmative Unendlichkeit, das *actu* Unendliche, für intuitive oder geometrische Erkenntnis vorhanden. Diese Idee des Unendlichen ist eine der allerwichtigsten im Spinozistischen System, und in einer Darstellung desselben müßte sie eine größere Figur spielen, als – wie in den Jacobischen Sätzen – nur immer ein müßiges Prädikat zu Denken, Ausdehnung usw. ab[zu]geben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigste, nämlich die Erkenntnis des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne diese Idee sind die höchsten Ideen Spinozas auf eine formelle, historische Weise dargestellt, wie in der 14. These [in Jacobis Spinoza] die Attribute und Modi zu der absoluten

Substanz in der gemeinen Reflexionsform von *Eigenschaften* hinzukommen.[23]

Wir stellen die Formen der Unendlichkeit kurz zusammen. Das wahrhafte Unendliche ist die absolute Idee, Identität des Allgemeinen und Besonderen oder Identität des Unendlichen und Endlichen selbst, nämlich des Unendlichen, insofern es einem Endlichen entgegengesetzt ist. Und dieses Unendliche ist reines Denken; gesetzt als diese Abstraktion, ist es reine absolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantische Vernunft, Fichtesches Ich. Aber gegen dieses Endliche gestellt, ist es ebendeswegen absolutes Nichts desselben: + A — A = o; es ist die negative Seite der absoluten Idee. Dieses Nichts als Realität gesetzt, die Unendlichkeit selbst nicht als Subjekt oder Produzieren, als welches sie reine Identität sowohl als Nichts ist, sondern als Objekt oder Produkt, ist sie das + A — A, das Setzen Entgegengesetzter. Aber keine von diesen Formen der Unendlichkeit ist noch die Unendlichkeit der Einbildung oder die empirische. Die erste Unendlichkeit ist die der absoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder der Negativität ist die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in seiner Realität als + A — A, wovon das eine selbst als Unendliches, das andere als Endliches bestimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, ist das der Reflexion und der Einbildung, wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als absolut, d. h. zugleich als ein Anderes gesetzt werden soll. Bei Jacobi findet sich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges oder als die empirische der Einbildung, und dies verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in seinem mathematischen Beispiel (Jacobi spricht von mehreren, aber im 29. Brief ist nur eins, und *Ethik*, P. I, Prop. XV, Schol., ist es nicht Spinoza, der das dortige Beispiel gebraucht, sondern er führt es von den Gegnern an) eine empirische Unendlichkeit als *actu* existierend darstellen wollen, und ist durch das mathematische

23 Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 183 f.

Beispiel insofern befriedigt, daß er zwar keine objektive und wirkliche, aber doch eine subjektive und idealische [Unendlichkeit] darin findet.

Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge (*David Hume*, S. 94) wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt, und dies geschieht in der Zeit, und diese idealische Sukzession ist selbst eine *wirkliche* in dem Subjekt, das sie erzeugt.[24] – Spinoza hat auf diese Weise mehr geleistet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei seinem Beispiele gar nicht an Sukzession, und sie ist auch nicht darin zu sehen. Jacobi findet aber doch wenigstens eine subjektive darin; das Beispiel hat bei ihm also statt der philosophischen eine psychologische und empirische Bedeutung, nur findet er noch nicht *genug* Empirisches, nämlich außer der psychologischen nicht auch noch eine objektive wirkliche Sukzession darin, obschon auch die idealische selbst eine wirkliche Sukzession im Subjekt ist.

Die Natur dieses polemischen Verfahrens besteht also darin, daß Jacobi die Sukzession und Endlichkeit entweder vermißt und sie in der Spekulation schlechthin fordert oder sie hineinerklärt und dann Ungereimtheiten findet. Die positive Seite dieses Fixiertseins im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in bezug aufs Wissen haben wir oben gesehen, welches als am Faden der Ähnlichkeit und Identität fortgehend und eines Faktums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben sein muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgestellt wird. Von dieser Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieser Empirie bestimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menschen einen anderen Charakter hat als die Empirie des Tiers, wie auch von der empirischen Darstellung subjektiver Individualität oder des Sinnes hat Jacobi zuweilen geist- und sinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen von der Be-

---

24 ebenda, Bd. II, S. 193 ff.

ziehung der Empirie auf das Wissen, wie (*Reinholds Beiträge*, 3. Heft, S. 92): daß Raum und Zeit Tatsachen sind, weil Bewegung eine Tatsache ist. »*Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit* ... A priori *möchten* wir sowenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur produzierenden Spontaneität des Verstandes gelangten«[25], können vielleicht dem Verarbeiter Köppen und nicht Jacobi zugehören.

Geistreich sind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil sie auf spekulative Ideen anspielen, und das Interesse der Jacobischen Schriften beruht auf dieser Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen, die aber, indem die Ideen sich in dem Medium des Absolutseins der Reflexion brechen, nur ein Klingen bleibt und nicht zu dem, was, wo die Sache Wissenschaft betrifft, erwartet wird, zu dem artikulierten wissenschaftlichen Worte (Logos) gedeihen soll. Wenn dieses Klingen von Ideen als etwas Objektives, was es nicht sein soll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und festgehalten werden dürfte, so würde man, wenn man den Sinn solcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darstellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. unmittelbar nachdem Jacobi (*Briefe über Spinoza* in dem oben angeführten) der Vernunft nur das Vermögen, ein Faktum zu analysieren und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423 seinen Grundgedanken: daß *er* den Menschen nehme, ohne ihn zu teilen, und daß *er* finde, daß sein Bewußtsein aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten *zusammengesetzt* sei, welche unzertrennlich verknüpft sind.[26] Ist denn aber dies keine Teilung, welche das Bewußtsein aus zwei

---

25 ebenda, Bd. III, S. 172
26 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 152

nach Jacobi absolut entgegengesetzten Vorstellungen zusammengesetzt sein läßt? Nach der folgenden Seite bleiben wir, solange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen und in der begreiflichen Natur; aber dieser Zusammenhang des Begreifens und der Natur hört auf, und absolut jenseits, also ohne Zusammenhang, steht ein Übernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes.[27] Wie kann also Jacobi sagen, daß er den Menschen *nicht* teile, da er sein Bewußtsein aus absolut Entgegengesetzten bestehen läßt? Oder vielmehr, er nimmt ihn schon geteilt, indem er ihn nach der Erscheinung des Bewußtseins betrachtet. – Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtsein und dessen Zusammensetzung als etwas Ungeteiltes, wie Jacobi es geben will, nehmen, so müssen wir dasjenige, was Jacobi Prinzip der Erkenntnis und Vernunft nennt, begreifen als die ungeteilte Identität des Bedingten und Unbedingten und, da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Übernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Übernatürlichen, und in dieser bedingten Unbedingtheit oder unbedingten Bedingtheit hätten wir dieselbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet, und wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Übernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen, also wenigstens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.

So könnte man (*Überflüssiges Taschenbuch*, 1802, S. 30) die Anmerkung: Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist eines und ein anderes, und der Sinn ist das Dritte[28], sehr wohl als eine spekulative Idee auffassen; und (*Reinholds Beiträge*, 3. Heft, S. 70): »Das Merkmal eines Sinnes überhaupt ist das Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Subjekt und Objekt«[29], noch mehr ebenda S. 95: »Die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch

27 ebenda, S. 154
28 ebenda, Bd. III, S. 225
29 ebenda, S. 143 f.

nicht der Verstand; das Prinzip des Individuierens liegt außer ihnen. In diesem Prinzip ist gegeben das Geheimnis des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das *Sein*, die *Realität*, die *Substanz*. Unsere *Begriffe* darüber sind lauter Wechselbegriffe: Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels und heißt – *Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität.*«[30] Die Mitte aber dieses Zirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich ist und den Wechsel festhält, nicht eins verschwinden läßt, sowie das andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der absoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen sein; eine solche Idee ist aber ein ganz anderes Wissen und Erkennen, als das nur gegebene Tatsachen analysiert und an der Ähnlichkeit fortgeht.

Diese Gestalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geistreiche Weise über sich erhebt, ist der notwendige Ausweg, welcher sich für das Aussprechen der Vernunft ergibt, wenn die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht ist; als geistreiche Darstellung hütet die Vernunft sich, in [sich] das Unendliche des Begriffs aufzunehmen und Gemeingut und Wissenschaftlichkeit zu werden, sondern bleibt, von der Subjektivität affiziert, ein Eigentümliches und Besonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den sie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wissenschaftliche Beziehung und mit Begriffen zu tun hat, – eine Geistreichigkeit, welche nach der Weise der Umgereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich ist, einer Zusammensetzung des Bedingten und Unbedingten usw. mehr einem Formalismus der Vernunft wieder sich nähert, der sehr wohlfeil zu haben ist. So subjektiv die Form dieses Philosophierens ist, ebenso subjektiv und endlich muß auch der Gegenstand dieses Phi-

30 ebenda, S. 176

losophierens sein; denn die Endlichkeit ist etwas an sich. Das Darstellen und Philosophieren geht zunächst an und über den Menschen: daß *wir* uns auf die Erde gesetzt finden, und wie da *unsere* Handlungen werden, so wird auch *unsere* Erkenntnis; wie unsere moralische Beschaffenheit gerät, so gerät auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen, usw. Diesem perennierenden Angedenken an den Menschen und dem Loben und Erzählen von seinem vernünftigen Instinkt und seinem Sinne entgegen spricht Epiktet, den Menschen vergessend, in der Stelle, die Jacobi (*Überflüssiges Taschenbuch*, S. 22) anführt: Da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist mein Geschäft, (nicht den Menschen [sondern]) Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen.

Von der Eigenheit, das Absolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntnis, sondern nur im Spiel mit Reflexionsbegriffen oder in einzelnen Aufrufungen, welche, wie Kant mit der Idee im praktischen Glauben endigt, das Philosophieren, indem sie es anzufangen scheinen, unmittelbar auch schließen, oder das Vernünftige nur als schöne Empfindung, Instinkt, Individualität ertragen zu können, ist das *Herdersche Philosophieren* nur eine geringe Modifikation; nur daß die Herdersche Form sogar den Vorzug hat, noch etwas Objektiveres zu sein. Der Schaum von Spinozismus und das vernunft- und sprachverwirrende Predigen, wie Jacobi[31] das Herdersche Philosophieren nennt, entspringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjektivität des Instinkts usw. setzt, so Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexionsbegriff. Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens, sagt Herder (*Gott*, 2. Ausg. [Gotha 1800], S. 126), entwickelt (d. h. eingewickelt), fallen alle drei, dem Spinozistischen

31 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 79

System selbst zufolge, ineinander, d. i. in den Begriff einer *Urkraft*; – die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte ist nur *eine* usw. S. 169: Der reelle Begriff, in welchem alle *Kräfte* nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesamt nicht erschöpfen, dieses unendlich Vortreffliche ist: *Wirklichkeit, Realität*, tätiges Dasein; es ist der Hauptbegriff bei Spinoza; – und die Natur (S. 245 ff.) ist ein Reich *lebendiger* Kräfte und unzähliger *Organisationen*, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommenes, *das ist*, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist usw. Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zusammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als seiner jetzigen Naturstellung nach wirkt oder leidet usw.[32]
Heißt das nicht, wie Jacobi[33] sagt, das größte Verdienst des Forschers erwerben, *Dasein* enthüllen und offenbaren? Nur nicht, sowenig als Jacobi, für philosophische Erkenntnis, sondern im Gegenteil mit dem beiden gleichen Bemühen, da, wo für vernünftiges Erkennen wissenschaftliche Form vorhanden ist, sie wegzuschaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtsein über die Weise, wie er den Mittelpunkt des Spinozistischen Systems darstellt: »Ich wüßte nicht« (*Gott*, 2. Ausg., S. 77), »unter welches Haupt*wort* die wirklichen und wirksamen Tätigkeiten, der *Gedanke* der Geisterwelt und die *Bewegung* der Körperwelt, beide sich so ungezwungen fassen ließen als unter den Begriff von *Kraft, Macht, Organ*. Mit dem *Wort: organische Kräfte* bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich. Es ist indessen auch nur *Ausdruck*; denn wir *verstehen nicht*, was Kraft ist, *wollen* auch das *Wort* Körper damit *nicht erklärt* haben.«[34] Gerade dies ist das Geschäft Jacobis, an die Stelle philosophischer Ideen *Ausdrücke* und *Wörter* zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden wer-

32 Herder, SW, Bd. 16, S. 479 f., 502, 545 f.
33 *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 72
34 SW, Bd. 16, S. 452

den sollen; sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn haben, aber die Jacobische Polemik geht gerade gegen die Philosophien, worin Ernst damit gemacht und ihre philosophische Bedeutung ausgesprochen ist. Am besten sagt Köppen in der Schlußdeklamation zu Jacobi über den Kritizismus (*Reinholds Beiträge*, 3. Heft), um was es zu tun ist: Freies, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe, – wie kann der Buchstabe *deiner philosophierenden Vernunft* dich stärker lehren, was du im *Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffst und weißt*: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit und ewiges Leben![35] usw. Solch frostiges und schales Herzergießen, das aus der Vernunft als Instinkt kommt, woran Jacobi immer verweist, meint wohl mehr zu sein als ein Satz der philosophierenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf dem gleichen Grund wie das gegen Spinoza beruhendes Stück *Polemik*: »über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben« (*Reinholds Beiträge*, 3. Heft), gegen die *Kantische Philosophie* haben wir hier kurz zu berühren. Jacobis Instinkt gegen das vernünftige Erkennen hat sich gerade an den Punkt der Kantischen Philosophie geheftet, wo sie spekulativ ist, und die an sich nicht klare, sondern durch die vom reflektierenden Denken sich angeeignete, dadurch für die philosophische Vernunft unbrauchbar gewordene Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und sich von der spekulativen Seite ins Produkt verlierende Darstellung Kants benutzt, um mit desto leichterer Mühe sie zu galimathisieren und durch und für die unspekulative Reflexion zum Unsinn zu machen. Der Charakter der Reflexionsphilosophie spricht in dieser Polemik seine Prinzipien in sehr bestimmten Zügen aus.

---

35 Jacobi, *Werke*, Bd. III, S. 194 f.

Eine eigentliche Kritik dieses Aufsatzes müßte auch das leere Schreien und das bissige, gehässige und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen desselben darstellen; zu dem letzteren rechnen wir Beispiele, wie in dem Vorbericht[36] eins vorkommt, wo an der Kantischen Darstellung der Formen der Anschauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Systems mit sich selbst und der Vermischung des Empirismus und Idealismus gegeben werden soll und zu diesem Behuf zuerst *aktenmäßig* dokumentiert, daß Raum und Zeit bloße Formen sein, daß sie nie Gegenstände *werden können*, und dazu *Kritik der reinen Vernunft*, [B] S. 347, zitiert wird, wo es heißt: »Die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist *an sich* kein Gegenstand, ... der reine Raum und die reine Zeit, die zwar etwas *sind*, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände *sind*, die angeschaut werden«, wo kein Wort davon steht, daß sie nicht Gegenstände (in welchem Sinne, werden wir gleich sehen) *werden können*. »Sie lassen sich nicht anschauen noch wahrnehmen«, fährt Jacobi fort, wozu *Kritik der reinen Vernunft*, [B] S. 207, zitiert ist, wo vom Sich-nicht-anschauen-Lassen gar nichts steht, und vom Wahrnehmen, daß sie *an sich* gar nicht wahrgenommen werden, weil sie reine formale Anschauungen, nicht Erscheinungen (d. h. Identitäten der Anschauung und der Empfindung), nicht Gegenstände der Wahrnehmung sind. Und *dennoch*, sagt nun Jacobi, sind diese nämlichen, nicht objektiven Formen der Anschauung nach andern Äußerungen auch Gegenstände, wozu *Kritik der reinen Vernunft*, [B] S. 160, zitiert wird, wo es heißt (in der Anm., im Text steht nichts vom Gegenstand): Raum als *Gegenstand* (ist bei Kant selbst unterstrichen) betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält *mehr* als bloße Form der Anschauung; – wo Kant formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf

36 ebenda, S. 77 ff.

den Verstandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat, unterscheidet, und, wie auch § 24 ausdrücklich bemerkt, daß der Verstand als transzendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist und diese selbst erst möglich macht, [B 152–156] – einer der vortrefflichen Punkte dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung, als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahierte Form, nicht Gegenstand *sei*, aber wie in der Geometrie zum Gegenstande gemacht werden könne wegen seiner inneren, apriorischen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht *hervortretenden* Einheit. – Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche sogar einzelne Vorstellungen sind [B 136]. Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant gleichbedeutend mit Anschauung, und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. – Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem Obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Zitieren hineinbringt?

Auf der folgenden Seite[37] sagt Jacobi: »*Fichte, dem es unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge*«, usw. Zu dieser vortrefflichen, so im Vorbeigehen – wie auch Fichte auf eine ebenso vorbeigehende Weise abgetan ist – gemachten Darstellung des Kantischen Systems, daß vermöge desselben *das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge*, ist zitiert *Kritik der reinen Vernunft*, [B] S. 277 ff. S. 276 heißt die Periode, die auf S. 277 herübergeht: »Allein hier«

37 ebenda, S. 79

(von Kant gegen den Idealismus) »wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, daß nur vermittels ihrer, *zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz*, aber doch die *Bestimmung derselben in der Zeit*, d. i. innere Erfahrung, möglich sei. Freilich ist die Vorstellung *Ich bin*, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was *unmittelbar die Existenz* eines Subjekts in sich schließt, aber noch *keine Erkenntnis desselben*, mithin auch *nicht empirische*, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere . . ., die selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. *Anmerkung* 2. Hiermit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnisvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch Wechsel in äußeren Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, so haben wir so gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die *Materie*, und selbst diese Beharrlichkeit wird *nicht* aus *äußerer* Erfahrung geschöpft, sondern a priori als *notwendige* Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äußerer Dinge *vorausgesetzt*. Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.« Wir haben diese Stelle ganz abgeschrieben, damit durch die unmittelbare Ansicht erhelle, wie hämisch die so blank und bloß gemachte Darstellung, *daß Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge*, sei. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem sich der

Wechsel der Zeit als an etwas Beharrlichem bestimme, und dies Beharrliche ist die Materie, und zwar als ein Apriorisches, und Substantialität ist diese in Beziehung auf Erfahrung bestimmte Beharrlichkeit in der Zeit, – von welchen auf die Erfahrung sich beziehenden Prädikamenten Kant das »Ich bin« und sogar die Existenz des Subjekts ausdrücklich ausschließt, so daß dasjenige, was Kant sagt, *toto coelo* verschieden von dem ist, was so ohne alle Erklärung über Realität, Substantialität und Materie bei Jacobi steht und für Realität und Substantialität und Materie sowie für Ich eine ganz andere Bedeutung gibt, als wenn so im allgemeinen gesagt ist: Ich *borge* seine Substantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant so zu zitieren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem toten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehässige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung sowohl das Moment der Empfindung als der Anschauung und der Kategorie als nur Erscheinung produzierend und keine Erkenntnis des Ansich und des Ewigen gebend mit Recht vorstellt, Jacobi dies ›als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntnis der *Wahrheit* bis auf den Grund, und als Übriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnisleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemutet hat‹, begreift, ist aus seinem schon aufgezeigten Prinzip begreiflich, daß das Endliche und die Erscheinung für ihn absolut ist. So hat die Jacobische Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glaube zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt, von welchen Worten die Wahrheit es im philosophischen Verkehr [gebraucht zu werden] verdient und der Glaube sonst auch wirklich allgemein gebraucht worden ist, von der Gewißheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen. Über die Vernichtung solcher empirischen Wahrheit und des Glaubens an das sinnliche Erkennen schmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falschen Zitieren und Schmähen kommt ein drittes

Ingrediens der polemisierenden Darstellung, nämlich das *Galimathisieren*. Die Kunst desselben ist sehr einfach; sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird, wie wir gesehen haben, daß in Spinozas Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hineingalimathisiert worden ist. Um von solchen Verkehrungen nicht zu sprechen – wie wenn Kant die Synthesis eine Handlung nennt und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft sagt, daß sie eine *Wirkung* derselben sei, daß Jacobi hieraus sich die Frage nimmt: Dies *Vermögen* ist eine Wirkung?[38], was der Fortsetzer auch treufleißig S. 85 wiederholt und Kant recht gibt, daß er sie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne[39] –, noch Beispiele am einzelnen anzuführen, denn der ganze Aufsatz geht in einem galimathisierenden und sich in der Bereitung von Unsinnigkeit gefallenden Tone fort, so stellen wir die Hauptsache auf, das Verhältnis der sogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es ist bei der Darstellung der Kantischen Philosophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieser Sphäre auf eine vortreffliche Weise das Apriorische der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Versenktseins der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transzendentale Einbildungskraft setzt, den Verstand aber darein setzt, daß die apriorische synthetische Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben [wird] und also diese Identität in relativen Gegensatz mit der Sinnlichkeit tritt, die Vernunft wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegensatzes, aber so, daß diese Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als solche fixiert ist. Diese echt vernünftige Konstruktion, durch welche nur der schlechte Name Vermögen bleibt, in Wahr-

38 Jacobi, *Werke*, Bd. III, S. 128 f.
39 ebenda, S. 162

heit aber *eine* Identität aller gesetzt ist, verwandelt nun Jacobi in ein *Beruhen* der Vermögen aufeinander. »Die Vernunft ... *beruht* bei euch *auf* dem Verstande; der Verstand *auf* der Einbildungskraft; die Einbildungskraft *auf* der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder *auf* der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich – worauf? Offenbar auf nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein produziert sie sich selbst und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen, nicht nur was möglich, sondern auch was – vielleicht! – unmöglich ist.«[40] In solche schöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen, und daß etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf sich selbst ruhe, ist für Jacobi nicht nur so unphilosophisch wie das Bild der dummen Inder, welche die Welt von einem Wesen, das auf sich selbst ruhe, tragen lassen, sondern auch frevelhaft; und weil jeder aus seiner Jugend und der Psychologie weiß, daß die Einbildungskraft ist ein Vermögen, zu erdichten, so will nach Jacobi die Philosophie durch eine solche Einbildungskraft den Menschen bereden, daß der ganze Mensch wirklich sei ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuschung, aus Wahngesichten, aus Traum, daß der Mensch sich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe usw., wie darüber endlos im *Taschenbuch* gezankt und apostrophiert wird. Kurz, Jacobi versteht eine solche Einbildungskraft sowie eine sich selbst erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjektives und die sinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathisierenden Darstellung der Kantischen Konstruktion des erkennenden Geistes bezeugt Jacobi sich S. 52, daß ihr sehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe, und will so großmütig sein, euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wissentlich betrügt.[41] – Der Herausgeber

40 ebenda, S. 115 f.
41 ebenda, S. 121

Reinhold beanmerkt jene *wahrhaftige* Darstellung damit, daß ›die hier beschriebenen Funktionen die Kantische Philosophie, soferne sie *auch nur* den *Schein* der Konsequenz behalten will, als die von ihr *stillschweigend* vorausgesetzten Prinzipien ihrer Theorie des Erkenntnisvermögens anerkennen müsse; die Fichtesche *hingegen* stellt die *besagten* Funktionen *ausdrücklich*, und *zwar mit* einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf‹.

Die Hauptfrage, die Jacobi tut, ist: wie kommt die Kantische Philosophie a priori zu einem Urteil, wie bringt sie das Absolute zur Geburt der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen? Das ewige Dilemma der Reflexion ist dieses: erkennt die Philosophie einen Übergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, so ist leicht zu zeigen, daß sie das Zeitliche ins Ewige selbst setzt und also das Ewige zeitlich macht; erkennt sie diesen Übergang nicht, setzt sie das absolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntnis, so daß das Differente nicht in der Form von Teilen und zeitlichem Wesen vorhanden ist, so ist sie mangelhaft, denn sie soll das Zeitliche, Bestimmte und Einzelne auch haben und erklären. – Das Letztere ist der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu besitzen meint, der auch die Kantische Philosophie nicht widerstehen könne. Er begreift glücklicherweise, wie das nicht fehlen kann, die Totalität der intellektuellen Anschauung oder apriorischen Synthesis, welche die Differenz schlechthin in sich schließt, als eine abstrakte Einheit und hat also die Teile nicht im Ganzen, sondern *neben* der abstrakten Einheit, zu welcher er das Ganze macht, und findet notwendig, daß, wenn eine Synthesis a priori *erklärt* (!) werden sollte, so hätte man zugleich eine reine Antithesis *erklären* müssen; es finde sich aber nicht die leiseste Ahnung dieses Bedürfnisses; das Mannigfaltige für die Synthesis werde von Kant empirisch vorausgesetzt und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahierte, als ob die ursprüngliche Synthesis nicht eine Identität des Differenten wäre.

Aber freilich ist das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetisches, wie es Jacobi sehen will, darin. Ursprüngliches Synthesieren würde nach Jacobi ein ursprüngliches Bestimmen, ein ursprüngliches Bestimmen aber ein Erschaffen aus Nichts sein. Es ist schon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine absolute, isolierte, von der absoluten Substanz abstrahierte Endlichkeit, und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengesetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion schlechthin nur diese absolute Entgegensetzung und absolute Endlichkeit ist. Daß die Synthesis eine reine Einheit, und also keine Differenz in ihr ist, ist der einzige und einfache Gedanke, in ein endloses, in Unsinnigkeiten sich hineinarbeitendes Gepolter und ganz ungebärdig tuendes Gepoche und Gezänke ausgedehnt. Die Idee der Synthesis sowie der ganzen Kantischen Philosophie schöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter anderem die Synthesis die Handlung nennt, *verschiedene* Vorstellungen zueinander hinzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen, was ist da klarer, als daß er die Antithesis zu seiner Identität schon voraussetzt? Jacobi vermischt gehörig alles Organische der Kantischen Konstruktion und macht sich Zeit, Raum, transzendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts miteinander zu schaffen haben; er macht sich selbst zur absoluten Gediegenheit des unendlichen Raums und fragt nun: Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur *einen* distinkten Punkt in mir entstehen lassen? wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtseins ineinander einbrechen? – ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transzendentalen Einbildungskraft ebenso Erdichtungen sind als das, daß *er* diese gezänke- und wolkenlose Anschauung der unendlichen Gediegenheit des Raums ist. Mit der Zeit ist Jacobi etwas besser zufrieden; nämlich er findet sie als eine Brücke zwischen Realem und Idealem, Intellektualem und Materialem

und kann sie für einen Sinn nehmen: sie ist zweiendig und irgendwo in einer Mitte und also ein Sinn, – der ja überhaupt dieses Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Objekt und Subjekt ist. Aber wenn schon die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in sich habende Zeit erzeugt, so weiß sie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein diese erzeugten Eier sind; dies muß sie am Raum bestimmen, in den Jacobi übergeht und sich als seine unendliche reine, ungetrübte Identität und Kontinuität setzt und in dieser Einheit festsitzend behauptet, daß in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn sie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte. Soll eine Verendlichung in dem reinen Raum begriffen werden, so erzählt Jacobi sehr gut, so muß dies Verendlichung (besser Realität) Setzende etwas sein, das über beides, über die reine Anschauung wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff wie über die reine Anschauung auf gleiche Weise erhaben sei, das weder unter eine (sinnliche) Anschauung noch unter einen Begriff falle. Dies läuft für Jacobi in die teils wahre, teils schiefe Bestimmung: es schaue selbst nicht an und begreife selbst keine Begriffe; es sei ein gleiches allerreinstes Tun von beiden und heiße als solches *synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption.*[42]

Mit diesem Worte, also an dem Punkte, wo zuallererst vielleicht von der Sache selbst die Rede hätte werden können, endigt sich die eigentliche Ausarbeitung Jacobis; an dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Interesse erhalten zu können schien, weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathisiertem Verstande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab, was er durch das Bulletin seiner Gesundheit in dem Vorbericht begreiflich macht und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er selbst noch mit Besserem nachgekommen sein würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vor-

42 ebenda, S. 112–158, passim

bericht S. 5) keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor sich sieht, nur eine kleine, etwas unbewegsame, doch *schon mehr als halbgebahnte* Strecke.[43] Verständlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht schon verständlich genug wäre, wird dies besonders durch S. 61, wo gesagt ist, daß ihr unter euren reinen qualititativen Einheiten und Kontinuitäten umsonst einen Unterschied einzuführen sucht, indem ihr einer *den Namen* einer *synthetischen* beilegt (die Sache liegt also bloß im Namen). ›Ich sage, die eine vermag sowenig als die andere zu dividieren und zu summieren, die Synthesis geschieht schlechterdings nicht *durch* sie, denn da müßte sie auch den Grund von der *Antithesis* in sich haben: *hoc opus, hic labor*; aber der leere Raum und die leere Zeit und das Bewußtsein haben den Ursprung der Antithesis unmöglich in sich.‹[44] – Kurz, der Verlauf der Sache ist: die absolute synthetische Einheit, die Totalität schließt alle Teile und Differenz in sich; – aber Ich, Jacobi sage: das ist nur ein Name, sie ist eine abstrakte Einheit, eine leere Einheit, wie kann sie also der Grund selbst der Teilbarkeit und Antithesis sein?

Ganz verständlich wird der Begriff der Identität und der transzendentalen Einheit durch die herzliche Freundschaft des Fortsetzers. Bei diesem sieht die Stelle der transzendentalen Einheit ebensowenig gefährlich und mehr als halbgebahnt aus; dieser meint, der 81 Seiten (den Vorbericht abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum usw. begreift, kein Mannigfaltiges sei, bedürfe vielleicht *noch* einiger Erläuterungen. In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte versinkenden Strome ist über die apriorische Synthesis, bei der Jacobi abbrach, folgendes zu finden: »Gesetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem *Dritten stattfände*!«

---

43 ebenda, S. 65 f.
44 ebenda, S. 132 ff.

Köppen macht diesen klaren Gedanken auf folgende Weise klar: »Gesetzt, *wir haben* ein Verschiedenes im Raume, so besteht *seine Verbindung* eben darin, daß es sich *im* Raume *befindet*.« Noch klarer: »Gesetzt, *wir haben* ein Verschiedenes im Bewußtsein, so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtsein *vorhanden* ist.« Mehr Klarheit: »*Was verbindet* nun die beiden räumlichen Gegenstände? *Der Raum. Was verbindet* die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins? *Das Bewußtsein.* Die ganze Synthesis entdeckt uns *nichts weiter* als eine *Identität*.« Dieses Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: »*Insofern* zwei Gegenstände *sich* im Raume *befinden*, sind sie sich, als *räumlich*, vollkommen gleich; *insofern* sie sich im Bewußtsein *befinden*, sind sie, *als im Bewußtsein vorhanden*, vollkommen dieselben. *Wozu bedarf* es hier noch *einer besonderen Handlung* des Verbindens? Ist denn durch den Raum und das Bewußtsein als *passive Rezeptivitäten* nicht schon *die ganze Synthesis vollständig*? ... Der Verstand tut also nichts als Gleichsetzen, und damit dies möglich sei, wird Gleich*finden* und Ungleich*finden vorausgesetzt* ... Jedes Urteil ist Ausdruck einer solchen *gefundenen* Identität ... Was sonst noch außer dem nicht zu Unterscheidenden in einem Urteile angetroffen werden mag, gehört zum *Materialen* desselben und nimmt *daher* im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer *vorhandenen* Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Besondere zerstören, alles Verschiedene aufheben muß, hieße *Synthesis*? (?) Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!«[45]

Dies Köppen über die transzendentale Einheit der transzendentalen Apperzeption oder der produktiven Einbildungskraft. Es ist sehr verständlich Jacobis Begriff vom Wissen ausgesprochen, daß wir Menschen die Dinge durch den Sinn und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrneh-

45 ebenda, S. 161 f.

mens und Empfindens als Tatsachen empfangen, daß das so aus der Erfahrung Genommene (welche der besser organisierte und besser gesinnte Mensch besser macht als die schlechtere Organisation und der schlechtere Sinn) *schon und allbereits synthesiert ist*, von uns *nicht erst* synthesiert zu werden braucht, noch auch synthesiert werden kann; denn unsere Tätigkeit auf dieses synthetisch Gegebene ist das Gegenteil eines Synthesierens, es ist ein Analysieren desselben, und diese analytische Einheit, die wir im Objekt *finden*, ist so wenig ein Synthesieren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytische Einheit in die Abschnitzel fällt. Raum, Bewußtsein usw., die objektive Welt, die Natur können wir nur nach analytischen Einheiten begreifen und sie nur zergliedern; es ist (*Briefe über Spinoza*, S. 424) damit unserer Nachforschung ein *unabsehliches* (d. h. end- und totalitätsloses) Feld eröffnet, welches wir *schon* um unserer *physischen* Erhaltung willen zu bearbeiten genötigt sind; diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst *in unseren Händen* sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise *wenigstens in der Vorstellung* konstruieren können, das begreifen wir; und was wir nicht konstruieren können, das begreifen wir auch nicht.[46] Das Erkennen des Verstandes ist ein unaufhörliches Gleichsetzen, welches wir Verknüpfen nennen und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen ist, – wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. (*Taschenbuch*, S. 32)[47] – Wir sagen dagegen, daß transzendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntnis etwas ganz anderes ist, als Jacobi begreift, daß sie weder die Natur analysiert, noch Gegebenes in analytische Einheit und Mannigfaltigkeit auseinanderreißt, sondern, selbst organisch und lebendig und

---

46 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 153
47 ebenda, Bd. III, S. 227

Totalität, die Idee der Totalität erschafft und konstruiert als absolute ursprüngliche Identität des Allgemeinen und Besonderen, welche Identität Kant synthetische genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, sondern weil sie selbst in sich differenziert, zweiendig ist, so daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zueinander hinzutreten, sondern in ihr sich abscheiden und mit Gewalt, wie Platon sagt, von der Mitte zusammengehalten werden.[48] Für den Sinn gibt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei diesem eigentlich gar nicht die Rede davon sein zu können scheint, daß er nicht mit einem *gegebenen* Objekte zu tun habe und seiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht bloße Passivität und Rezeptivität sei, – als ob in seiner Zweiendigkeit und Mitte nicht selbst schon die Enden wären.
Das Gepoltere und Gezänke des Aufsatzes der *Beiträge* hat Jacobi in dem *Überflüssigen Taschenbuch* 1802 auch für das unphilosophische Publikum und den Gaumen des philosophischen Dilettantismus zubereitet und zu diesem Behuf der Bitterkeit noch empfindsame Jean-Paulsche Beisätze zugemischt, unvorteilhafterweise aber an sinnvolle humoristische Einfälle Lichtenbergs seine empfindsamen, bissigen Edikte angeknüpft; denn Lichtenbergs tiefe und gutmütige launige Laune erhöht durch den Kontrast unmittelbar den Eindruck einer untiefen, bitteren launischen Laune. Wie weit diese zu keinem Unterricht dienenden verschreienden Verunglimpfungen des Kritizismus für die Wirkung, der so etwas allein fähig sein kann, das unphilosophische Volk mit greulichem Entsetzen und Abscheu vor einem solchen Gespenst, wie die Kantische Philosophie ist, durch eine tüchtige Kapuzinade zu erfüllen, gut ausgeführt seien und wie weit solche Gnomen und Sentimentalitäten wie: Der *Trieb* eines jeden lebendigen Wesens ist das *Licht* dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur *in diesem* Lichte kann er wandeln, wirken *nur* in dieser Kraft. – Kein endliches Wesen hat

48 *Timaios*, 35 a

sein Leben in ihm selbst und so auch nicht von ihm selbst – seines Lichtes *Flamme*, seines Herzens *Gewalt* ... Mannigfaltig ist die Gabe des Lebens, mannigfaltig das Erwachen in dasselbe, mannigfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Tiere erwachet auch der Mensch zuerst als ein sinnliches Geschöpf an der bloß sinnlichen Natur. – Siehe da den Lächelnden, den Lallenden[49] usw. – inwiefern alles dies ungemeine Geistreichigkeiten und Erbaulichkeiten seien, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philosophische Aufsatz in den Reinholdischen *Beiträgen*, so enthält auch der populäre Aufsatz Stellen, welche dem unbefangenen äußeren Ansehen nach eine philosophische Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40, Anm. (das Unterstrichene findet sich im *Taschenbuche* so unterstrichen): Empfindung, Gedächtnis und Einbildung setzen ein Erstes und Ursprüngliches des Bewußtseins und der Tätigkeit, ein *Prinzip* des Lebens und der Erkenntnis, ein *in sich Seiendes* zum voraus, das, als solches, weder *Eigenschaft* noch *Wirkung*, auf keine Art und Weise *ein in der Zeit Entstandenes* sein kann, sondern *Selbst-Wesen*, *Selbst-Ursache* (nach den *Briefen über Spinoza*, S. 416[50] hat aber die *causa sui* ihren Ursprung im Vergessen des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Satze des Grundes und der Kausalität), ein *Außerzeitliches* sein muß und in dieser Eigenschaft auch im Besitz eines *außerzeitlichen*, bloß *inwendigen* Bewußtseins. Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von dem *auswendigen* und *zeitlichen* auf das klarste sich unterscheidende Bewußtsein ist das Bewußtsein der *Person*, welche zwar in die Zeit *tritt*, aber keineswegs in der Zeit *entsteht* als ein *bloß zeitliches Wesen*. Dem *zeitlichen* Wesen gehört der *Verstand*, dem *außerzeitlichen* die *Vernunft*. – Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des *principii compositionis* der älteren Metaphysik für

---

49 Jacobi, *Werke*, Bd. III, S. 203 f.
50 ebenda, Bd. IV, Abt. 2, S. 146

befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Sukzession, hier selbst aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausschließt, – so auch, daß die *blinde* Einbildungskraft Kants ihrem Prinzip nach zugleich in dieser Vernunft, welche ein *in*wohnendes und *außerzeitliches* Bewußtsein ist, enthalten sei, welches sich von dem *zeitlichen* und *aus*wendigen Bewußtsein klar unterscheidet; denn das, was man Sehen nennt, ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtsein. Oder wenn Jacobi fortfährt: Der Verstand, *isoliert,* ist materialistisch und unvernünftig; er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft *isoliert,* ist idealistisch und unverständig; sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist *zugleich* (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwei Stücke und Teile) Vernunft und Verstand, glaubt ungeteilt und mit einerlei Zuversicht – an *Gott,* an die *Natur* und an den *eigenen Geist,* – so müßten wir [einerseits] den ungeteilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Leugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit usw., ohne daß man die Jacobische Philosophie im geringsten galimathisierte, wie sie bei Spinoza und Kant tat, indem sie das, was das Charakteristische des Isolierten, insofern es isoliert gehalten wird, ist, in das Ungeteilte hineinträgt*, – sowie auf der andern

* Jacobi schließt diese Anmerkung so: »Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn *philosophischer*, in der Reflexion bestätigter Glaube« (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) »werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden, daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes *Nach*denken« (Reinhold hat sich mit diesem Prädikat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinholds jetzige Periode für eine Verirrung und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Prinzip das Gottleugnen und das sich selbst zum Gott Machen, den Verstand und die Vernunft verbindet und den Menschen ganz läßt, wie er ist) »hier wieder ankommen und dann erst eine wahre Philosophie, eine den *ganzen* Menschen erleuchtende Wissenschaft und

Seite diesen *ungeteilten* Glauben, als ein ungeteiltes, ein reines, reines, reines, wellenloses Eins, Anfang-, Mittel- und Endlose Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit usw. (s. Aufsatz in Reinholds *Beiträgen*, 3. Heft, passim).

Wer Lust und Gefallen daran hätte, sich an einer Schnur von Unsinnigkeiten und Galimathias fortschwatzen zu lassen, fände in diesen Jacobischen Aufsätzen die beste Gelegenheit, an der Ungeteiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbstwesenheit und des Empirischen usw. Diese Zusammensetzungen sind nämlich nicht so zu verstehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empirische Bewußtsein in Vernunftanschauung zugrunde ginge, alle Endlichkeit sich im Unendlichen versenkte und nur *eine* Totalität als das Ansich, das weder isolierter Verstand noch isolierte Vernunft ist, erkannt würde, denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Sein der Dinge sich vernichtete und die endlichen Dinge zu Erscheinungen und Gespenstern würden; wenn die Vernunft das Endliche als nicht absolut, als nicht ewig erkennt, so kann der Mensch (*Taschenbuch*, S. 36)[51] ›Dasein haben nur durch Phantasie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch ist dem Menschen Vernunftberaubung das Ärgste, und dann ist das eröffnete Menschenlos ein Los der grauenvollsten Verzweiflung‹; – nein, nach diesem grellsten aller Synkretismen soll die Vernunft als die Erkenntnis des Außerzeitlichen und des Selbstwesens auch dem Verstand als dem Zeitlichen und Unwesentlichen sein Recht lassen und, wenn sie der Gottheit einen Tempel erbaut, so human sein, auch dem Teufel seine Kapelle daneben zu lassen.

Aus dem ganzen Bisherigen, sowohl dem Positiven als Polemischen des Wissens der Jacobischen Philosophie ist der Charakter dieses Wissens hervorgegangen, daß die Vernunft

Weisheit hervorbringen wird.« Diese den philosophischen Dilettanten gegebene Notiz kann das philosophische Publikum bis zur Erscheinung jener Verwandlung ignorieren.

51 Jacobi, *Werke*, Bd. III, S. 230f.

Tatsachen analysieren, das Allgemeine vom Besonderen trennen und an leerer Identität fortgehen kann, und wo eine Philosophie eine absolute Identität des Allgemeinen und Besonderen aufstellt, da wird diese Identität schlechthin wieder zu einer vom Besonderen herausgetrennten Allgemeinheit gemacht und die Notwendigkeit ihr erwiesen, daß zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse oder daß sie zu dem *gegebenen* Besonderen nur hinzutrete. Wo Jacobi selbst eine Zweiendigkeit, eine Subjekt-Objektivität anerkennt, muß sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen sein, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subjekt nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjektiv Geistreiches ausgesprochen werden darf, und Denken und Sein, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Besondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geistreiche Subjektivität und die Objektivität des Wissens, kommen im Erkennen nicht zusammen; die gegebene Tatsache und die sie denkende Subjektivität, eins ist wie das andere ein Absolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die absolute Identität, die nicht im Erkennen ist – und doch muß sie schlechthin zugleich für die sich absolut setzende Subjektivität sein –, für eine solche ist; dies Verhältnis nun einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist der *Glaube*, in welchem die Subjektivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber selbst dies Anerkennen so einrichtet, daß sie sich als ein an sich außer dem Absoluten Seiendes rettet und erhält. Dem vom Besonderen abgetrennten Allgemeinen ist aber nicht nur das absolute Identische beider, sondern auch das Besondere entgegengesetzt, und auch auf das Wissen von dem Besonderen außer dem Begriff, auf die empirische unmittelbare Vorstellung der gemeinen Objektivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er diese Bedeutung von den Ur- und Grundempiri-

kern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich sind, die das Philosophieren in diese Endlichkeit und Subjektivität versenkt, dies Begründen der Erkenntnis und Kritisieren der menschlichen Gemütskräfte an die Stelle des Erkennens, das Besondere als solches als das Absolute gesetzt, durch Analyse sinnlicher Erfahrung die Metaphysik vertrieben [haben] und deren Reflexionswesen, auf deutschem Grund und Boden weitläufiger und systematischer ausgesponnen, deutsche, d. h. Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie genannt wird. Abgesehen von der Beziehung des Glaubens auf Philosophie, so ließ[en] Mendelssohn und andere sich nicht träumen, da noch eine Tradition von dem, was *Gegenstand* philosophischer Erkenntnis sei, da war, daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objektiven den Namen Glauben ausdehnte und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objektivität von seiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weise gaben, eine Wichtigkeit, die – da Jacobi durch Behauptung derselben und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derselben, beide Teile gleicherweise ein und ebendieselbe Beschränktheit und Endlichkeit absolut machen – für beide ganz dieselbe wird, indem es völlig gleichgültig ist, ob die Endlichkeit etwas Objektives (im gemeinen Sinne) oder Subjektives sei, wenn sie absolut ist. Mendelssohn dachte beim Jacobischen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, sondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtseins von *Ewigem* und *Außerzeitlichem*; indem er (*Briefe über Spinoza*, S. 92) sich ausdrückt: »Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt *keinen Glauben an ewige Wahrheiten.*«[52] Indem er von ewigen Wahrheiten als dem Gegenstande der Philosophie spricht, so hatte er die Idee, daß die Philosophie sich nicht mit der Gewißheit empirischer Wirklichkeit beschäftige und

52 Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 116

daß auch Jacobi bei seinem Glauben nicht den Humeschen Glauben an sinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.
Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, sondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf diese geht unmittelbar die erste Jacobische Erklärung gegen Mendelssohn (*Briefe über Spinoza*, S. 215): ›Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. – Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen *Körper* haben und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir *empfinden* doch nur unseren *Körper*, so oder anders beschaffen, und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir *nicht allein* seine Veränderungen, *sondern noch etwas* davon ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, *andere wirkliche Dinge* (ist von Jacobi selbst unterstrichen) gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich. Wir erhalten also, bloß *durch Beschaffenheiten, die wir annehmen*, alle Vorstellungen, und es gibt keinen anderen Weg reeller Erkenntnis; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es *Hirngespinste*. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, *zu glauben* und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.‹[53] – Es ist hier das Wissen von gemeiner Wirklichkeit, die sinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeschlossen, sondern auf sie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeschränkt. – Jacobi fährt fort: »Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Christen, – sie befiehlt ihn nicht, einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat.« – Also jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers und anderen Körpern und dem Dasein außer uns anderer

53 ebenda, S. 210f.

Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige, endliche Natur des Menschen? Und welch eine schlechte Natur müßte vollends diejenige sein, welche im Verhältnis zu jener ersten selbst noch endlich und zufällig ist, und welch eine Religion die christliche, welche diese noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenstande hätte.

Da Jacobi in dieser Erklärung, die durch die besonderen Umstände ihrer Veranlassung und ihrer dadurch bewirkten Absichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einschränkt, so ist ganz konsequent, die Kantische und Fichtesche Philosophie zu verabscheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit sei, und welche vorzüglich in der Negativität groß sind, in welcher sie erweisen, was endlich und Erscheinung und Nichts ist. Die Kantische und Fichtesche Philosophie, indem sie einen unverrückten Gegensatz zwischen Erkennen und Glauben festhalten, setzen unmittelbar die Entgegensetzung und damit die Endlichkeit als solche selbst absolut, aber mit dem Unterschiede, daß diese Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit [ist], welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird, jeder Inhalt aber und Erfüllung, den sich diese Endlichkeit gibt und geben muß, eine Nichtigkeit sein *soll*; Jacobi aber verlangt dieses Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebärdiges Zetergeschrei über die Vernichtung dieser Nichtigkeit. Es ist ferner hierüber, daß die Kantische und Fichtesche Philosophie die unmittelbare Gewißheit des Übersinnlichen als Glauben statuieren, nicht das mindeste Mißverständnis möglich, ebensowenig darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von seiten der theoretischen Vernunft abspricht, ihm die theoretische Erkenntnis eine Bestimmung durch die Kategorien ist, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben oder die überhaupt nur ein verständiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich

machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abspricht, daß sie in einer sinnlichen Wahrnehmung und durch Verstandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können und im Felde der Erfahrung nur regulative Prinzipien für den Verstandesgebrauch seien, so sieht Jacobi darin, daß ein zeitliches und körperliches Dasein von ihnen geleugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst und fragt (S. 36, Reinh[olds *Beiträge*] 3. Heft) *jeden Redlichen auf sein Gewissen*, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen nur problematisch sei, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht *objektiv* – wohlgemerkt in welchem Sinne – »grundlosen, je aus irgendeiner Ursache als zu *objektiv wahren* und realen Vorstellungen werde zurückkehren und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? *Ich sage*, es ist unmöglich!«[54] Man muß *vielmehr sagen*, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen; hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjektivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich. Es kann als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge treibt, eine bei dieser Gelegenheit vorkommende Zitation nicht vorbeigegangen werden (es ist damit nicht gesagt, als ob diese mit den oben angeführten Zitationen die einzigen der Art wären, sondern es sind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeschlagen haben): S. 99 f., Reinhold 3. Heft, sagt Jacobi oder Köppen: »Weit konsequenter wäre es daher, wenn wir bei *allen Vorstellungen* von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objektivität dächten und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: ›*Alles, was Religion und*

54 ebenda, Bd. III, S. 102 f.

Freiheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiktion und, abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Prinzip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit.««[55] – Dazu ist zitiert *Kritik der reinen Vernunft* [B] S. 799; da heißt es: Die *Vernunftbegriffe* sind bloße Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgendeiner Erfahrung; sie sind bloß problematisch gedacht usw. Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretischer *Beziehung* die Rede ist, wird von Jacobi oder Köppen ganz unbedingt und uneingeschränkt gemacht: *Alles, was Religion und Freiheit betrifft*, und dies sei bloße Fiktion, – und was Kant von ihrer theoretischen Realität sagt, ist von ihrer Realität überhaupt ausgesprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat und von diesem allein gegen Mendelssohn spricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, sondern an das Ewige, und wir müssen sehen, ob dieser Glaube, der das Ewige als absolutes Objekt und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen setzt und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjektives und formales Wissen anerkannt ist, ausschließt, durch die Versetzung in das Verhältnis zur Reflexion *auch als Glaube* nicht verunreinigt worden ist. Der Glaube des nicht zu abstrakter Reflexion sich erhebenden Menschen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengesetzt ist; er ist sowohl ohne die Reflexion, daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objektiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist, der vernünftigen Erkenntnis, ohne ihr notwendig zu widerstreiten, gegenübersteht, als auch ohne Beziehung auf eine Entgegensetzung überhaupt, – eine reine rücksichtlose Position, nicht eine

55 ebenda, S. 181

Negation, weder eines anderen Glaubens an etwas anderes noch einer anderen Form für den Inhalt dieses Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rücksicht affiziert werden könne, gehört nicht hierher; die Rücksicht allein gehört hierher, wenn der Glaube als solcher mit Bewußtsein über sich selbst verbunden ist und wenn er das formale, endliche Wissen negiert, – inwiefern er mit dieser Rücksicht auf das endliche Wissen, da kein vernünftiges Wissen zustande kommen soll, sich in Wahrheit über die Subjektivität und Endlichkeit zu erheben fähig sei, in dieser negierenden, bewußten Gestalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des selbst etwas Seins, der Sinnlichkeit versinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier eins wird; alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer, und *selbst das Bewußtsein* dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet. Auch unter den religiösen Handlungen, in welchen der Glaube Gefühl und Schauen ist, gibt es mehr und weniger reine und objektive, wie im Gesang das Bewußtsein und die Subjektivität sich mehr in die allgemeine objektive Harmonie verschmilzt, als sie im stillen Gebet sich aufhebt. Aber Glaube, in die Philosophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit; denn jetzt ist es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjektivität aufzuheben; aber von dieser vorhandenen Opposition gegen die Reflexion und Subjektivität wird eben darum der Glaube selber affiziert. Es bleibt in ihm – denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieses Negierens – die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion und die Subjektivität des Bewußtseins der Vernichtung der Subjektivität, und die Subjektivität hat sich so in ihrer Vernichtung selbst gerettet. Weil in dem auf seinen Glauben nicht reflektierenden Bewußtsein endliches Denken und Glauben auseinanderliegt, ist wegen dieses Auseinanderliegens ein solches Bewußtsein ein nichtphilosophisches Bewußtsein. Das endliche

Tun und Treiben und die sinnliche Wahrnehmung – und auf der anderen Seite der Gottesdienst wechseln miteinander ab, und wenn dem religiösen Menschen alles endliche Objektive zugleich unter einer Gestalt der Ewigkeit sich darbietet und sein Tun gleichfalls eine solche Gestalt ausdrückt, so ist diese Gestalt der Ewigkeit dabei etwas Subjektives; es ist die sittliche einzelne Schönheit, die sich darstellt. Die wahrhafte Objektivität und Allgemeinheit erhält diese Schönheit in der Kunst und Philosophie, in welchen der aufs Absolute sich beziehende Gegensatz von Glaube und Reflexion verschwindet, sowohl insofern er im gemeinen Bewußtsein unbewußt, als insofern er in Reflexionsphilosophien bewußt vorhanden ist. Indem er im gemeinen Bewußtsein unbewußt vorhanden ist, vermag der Glaube und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu sein, denn die Subjektivität und Endlichkeit liegt völlig jenseits, ohne Berührung und Beziehung darauf; so bleibt aber der in die Philosophie eingeführte Glaube nicht, denn hier hat er eine Rücksicht und Bedeutung des Negierens, und in diesem Negieren berührt und dadurch erhält er die Subjektivität. Er ist von dem Gegensatz selbst affiziert, so wie dasjenige, was seinen Inhalt macht, als Übersinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen sich hat; und weil in ihm beides, vernichtete und gerettete Subjektivität ist, so ist diese gerechtfertigt, denn sie beruft sich auf ihr Vernichtetsein, da sie im gemeinen rücksichtslosen Glauben hingegen wahrhaft verschwunden und vor ihm etwas Unheiliges ist.

Diese Verunreinigung des Glaubens und diese Heiligung der Subjektivität muß uns noch kürzlich auf die *praktische* Philosophie Jacobis führen. Kants praktische Vernunft oder der leere Begriff in seiner unverrückten Entgegensetzung gegen die Natur kann nichts anderes als ein System der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produzieren oder, wie die Kantische Moral, sich an nichts bestimmende, formelle, sogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darstellung in wissenschaftlicher Inkonse-

quenz der Konsequenz der Natur nachgibt; und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Kasuistik die wissenschaftliche Nichtigkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar. Aber in der Rechtslehre muß bestimmt werden; hier geht es nicht, die Bestimmtheit wieder ins Unbestimmte gehen zu lassen, und diese Wissenschaft hat denn notwendig die sittliche Natur mit den grellsten Schändlichkeiten besudeln müssen. Der allgemeine Haß der Jacobischen Philosophie gegen den Begriff verschmäht notwendig seine objektive Form der Sittlichkeit, Gesetz, und vollends das reine Gesetz als formales Sittenprinzip, und unter anderen vortrefflichen Stellen hierüber ist die im Brief an Fichte, S. 32, schön und ganz rein: »Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider – lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen wie Epameinondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen wie Otho; Tempelraub begehen wie David, – ja, Ähren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen . . . Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das *privilegium aggratiandi* wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche *Majestätsrecht* des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.[56]

Wir haben diese Stelle Jacobis ganz rein genannt, insofern – denn das Sprechen in der ersten Person, *Ich bin* und *Ich will*, kann ihrer Objektivität nicht schaden – der Ausdruck, daß das Gesetz um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen gemacht ist, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die dieser Ausdruck da hat, wo er hergenommen ist, auch in diesem Zusammenhang zwar eine allgemeinere

56 ebenda, S. 37 f.

Bedeutung gewinnt, aber seine wahre behält. – Der sittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß sie nicht dem toten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Gesetzes, die Allgemeinheit und Objektivität, die Seite, welche Kant durch die absolute Abstraktion *allein* gesetzt und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen und sie getötet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit schließt ihre Objektivität nicht, aber drückt sie auch nicht aus, und über ihre Notwendigkeit und Objektivität müssen wir uns nach anderen Daten umsehen. Schon dasjenige, was an Beispielen von sittlichen Charakteren, woran Jacobi seine Idee der Sittlichkeit klarmachen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachlässigung der gesetzlichen und objektiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (*Briefe über Spinoza*, S. 240) ist es ihre *Erfahrung*, was ihre Sittlichkeit bestimmt; sie sagen nicht, merkt Jacobi an, zu Hydarnes, der sie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du bist ein Tor; sie gestanden vielmehr, daß er weise sei *in seinem Maße*, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm *ihre* Wahrheit beizubringen. Sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urteil, sondern nur auf *Dinge* und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich auch keiner Tugend und hatten auch keine Philosophie; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, *ihren Affekt*, und bei Xerxes seien sie nicht *deutlicher* geworden als bei Hydarnes, dem sie *ihre Erfahrung* nannten. Zu Xerxes sagten sie nämlich: »Wie könnten wir hier leben, *unser Land, unsere Gesetze* verlassen und *solche Menschen*, daß wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben?«[57] Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjektivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? Dem Satrapen bewiesen sie gerade ihre Verachtung,

57 ebenda, Bd. IV, Abt. 1, S. 232 ff. – Vgl. Herodot, VII, c. 135 f., und → Bd. 7, S. 296

daß sie ihm von *seiner* und *ihrer Erfahrung* und *Neigung* sprachen und seiner Subjektivität ihr Wesen in der Form einer Subjektivität entgegensetzen; der Majestät des Monarchen aber bewiesen sie ihre Ehrfurcht, daß sie vor ihm *ganz deutlich* wurden und das Objektivste und für ihn ebenso Heilige als für sie, nämlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, *Dinge*, an die sie gewöhnt seien, wie man an Dinge gewöhnt ist; er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine, denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältnis des Gewohntseins und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Notwendigkeit und die höchste Energie sittlicher Freiheit ist, den Gesetzen eines Volkes und noch dazu des spartanischen gemäß zu leben, – als etwas gemein Empirisches, was das Vernünftigste ist. Die Erbärmlichkeit der Subjektivität aber, sich auf feines Urteil und Verstand zu berufen oder sich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuten, und das Nichtvorhandensein einer solchen Erbärmlichkeit ist etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können. – Noch weniger ist an das Herausheben der Objektivität bei Kleomenes in [Jacobis] *Woldemar* zu denken, da dieser Spartaner hier eingeführt ist nicht in den Verhältnissen mit seinem Vaterland und in der Kraft seiner wahrhaften Tugend, sondern in der Individualität seines Untergangs; und um wen zu erbauen? – affektierte oder unbedeutende Weiber und empfindsame Bürger.

Sonst aber kann man, da für *Jacobi*[58] sittliche Schönheit dem Begriffe und der Objektivität zuwider ist, sich darüber allein an Gestalten halten, in denen er seine Idee der sittlichen Schönheit klarmachen wollte. Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objektivität, diese an sich selbst festhängende Subjektivität, die beständige,

58 A: »Jacobi für«

nicht Besonnenheit, sondern Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freiheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt, – ein Betrachten seiner selbst, welches mit schöner Individualität eben die Verwandlung vornimmt, die mit dem Glauben vorging, nämlich durch dies Bewußtsein individueller Schönheit sich das Bewußtsein der aufgehobenen Subjektivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dies Bewußtsein gerade die höchste Subjektivität und inneren Götzendienst gesetzt und sie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen Orest bei Goethe die Verdammnis der Hölle ausgesprochen finden, nämlich als das ewige Verbundensein mit der subjektiven Tat, das Alleinsein mit seinem eigenen, sich selbst Angehörigen und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigentums, – so sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar[59] eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größeren Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins, und diese Unzucht mit sich selbst als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dies Prinzip nicht aufgehoben und auch die unkatastrophierende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingiert.

Wenn also bei Jacobi die protestantische Subjektivität aus der Kantischen Begriffsform zu ihrer wahren Gestalt, einer subjektiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer Sehnsucht zurückzukehren scheint, so ist doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das wesentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtseins über diese

59 in Jacobis Romanen *Allwills Briefsammlung* und *Woldemar*

subjektive Schönheit aus der Unbefangenheit und Rücksichtslosigkeit herausgeworfen, wodurch sie allein fähig ist, schön und fromm und religiös zu sein.

Es ergibt sich also aus dem Bisherigen, daß die Kantische Philosophie der Jacobischen entgegengesetzt ist, insofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinschaftlich ist, die Kantische absolute Subjektivität und Endlichkeit in reiner Abstraktion setzt und dadurch die Objektivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt, die Jacobische aber die Endlichkeit selbst nicht in den Begriff aufnimmt, sondern sie als endliche Endlichkeit, als empirische Zufälligkeit und Bewußtsein dieser Subjektivität zum Prinzip macht. Die gemeinschaftliche Sphäre beider Philosophien ist das Absolutsein des Gegensatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wissen, aber eben deswegen einem formalen, – und von Übernatürlichem, Übersinnlichkeit und Unendlichkeit; für beide also ist das wahrhaft Absolute ein absolutes Jenseits im Glauben oder im Gefühl und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die spekulative Idee vor; in der Kantischen Philosophie tritt sie in die Deduktion der Kategorien rein ein, um sogleich aber eine reine Identität, eine Verstandeseinheit zu werden, und sonst als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion schlechthin das Herrschende seln soll; bei Jacobi ist sie ebenso in subjektiver [Form] als etwas Partikulares, Geistreiches, das ebensowenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Instinkt und subjektiver Individualität sehend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil diese Seite des überwiegenden Subjektiven und Endlichen, welche, wenn einmal die Philosophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, notwendig ist, von anderen philosophischen Bestrebungen zwar gleichfalls, aber teils schwächer, teils nicht mit dieser Prätention ausgedrückt wird, so konnte sie an der Jacobischen Form, welche die theoretische und praktische Subjektivität sowie

das Jenseits des Glaubens am klarsten ausspricht, als an der Repräsentantin ihrer Gattung vorzugsweise dargestellt werden. Zugleich aber ist zu bemerken, daß diese Seite selbst in einer *höheren* und *edleren Gestalt* kann aufgefaßt werden. Es ist schon erinnert worden, daß das Prinzip des Jacobischen Philosophierens, indem es das Individuelle und Besondere über den Begriff erhebt und die subjektive Lebendigkeit geltend macht, sich einerseits der subjektiven Schönheit des Protestantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtsein des Göttlichen nicht in der sättigenden Objektivität eines Kultus und dem in sich klaren und gegenwärtigen Anschauen und Genuß *dieser* Natur und *dieses* Universums erkennt, sondern jenen Umgang und Bewußtsein als ein inneres, das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnsucht nach einem Jenseits und einer Zukunft bestimmt, – eine Sehnsucht, die, obschon sie mit ihrem ewigen Objekt sich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Objekt wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für sich behalten zu wollen das Ewige ist, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat; andererseits aber wird durch das Jacobische Prinzip die Schönheit der Individualität und ihre Form der Empfindung und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, insofern er auf das Ewige geht, eine polemische Rücksicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjektivität hat und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird, so daß das Zeugnis der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Instinkt die Regel der Sittlichkeit enthalten und daß durch die Reflexion auf die Persönlichkeit und darauf, daß der Mensch überhaupt und die besondere Person das Subjekt solcher schönen Empfindung und Liebe ist, die Sehnsucht ein Wärmen an seiner Subjektivität, seinen schönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur ist, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit und das Bewußtsein [des Einzelnen von] seiner absoluten Persönlichkeit nicht den

Schmerz der religiösen Sehnsucht zu versöhnen, noch ihn aus seinem Jenseits zurückzurufen; denn die Natur als Zeitliches und das Individuum als ein in seiner Einzelheit Absolutes ist nicht die Natur als Universum, in dessen Schauen als einem diesseitigen die Sehnsucht ihren Frieden finden könnte, noch die Absolutheit des Subjekts in seiner persönlichen Einzelheit und permanenten Entgegensetzung gegen das Ewige eine Vernunft, welche sehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre, sondern wenn das Zeitliche, Subjektive und Empirische für die Sehnsucht Wahrheit und Gewißheit erhält, ist die Schönheit ihrer subjektiven Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine solche Versöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn also in dem Jacobischen Prinzip der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus zu einer Versöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächst durch die Reflexion und das Bewußtsein des Empfindens und der Sehnsucht, welche Reflexion und Bewußtsein das Subjekt desselben als solches zu etwas macht, und wenn diese Sehnsucht das Diesseits in sich selbst findet, indem sie sich mit sich selbst befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält, so konnte sie so in sich reflektiert eine höhere Potenz finden, als Jacobi darstellte, der Vergötterung des Subjekts ein höherer Gegenstand an ihm erschaffen und die Empfindung sowie das Anschauen seiner selbst und der Welt idealischer aufgefaßt werden, was denn auf der andern Seite ebensoviel ist, als die höchste Anschauung selbst zu etwas Subjektivem und eigentümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Diesseits, was Wahrheit hat, statt die Wirklichkeit zu sein, das Universum, und die Versöhnung mit der Natur Identität mit dem Universum, als Empfindung unendliche Liebe, als Anschauung aber Religion ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sei mehr als Passivität des Auffassens und inneren Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin Subjektives und Besonderes bleiben, ihre Äußerung nicht

befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objektivität anvertrauen und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subjekt behalten soll, so hat das Jacobische Prinzip die höchste Potenzierung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjektivität herauszutreten. In den *Reden über die Religion* ist diese Potenzierung geschehen. Da in der Jacobischen Philosophie die Vernunft nur als Instinkt und Gefühl und Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie sie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn gibt, das Wissen aber nur [als] ein Bewußtsein von Besonderheiten und Eigentümlichkeit, es sei äußerer oder innerer, begriffen wird, so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt und als Universum anerkannt, dadurch die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, die Scheidewand zwischen dem Subjekt oder dem Erkennen und dem absoluten unerreichbaren Objekte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt. Aber indem so das Individuum seine Subjektivität von sich wirft und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflöst, so soll diese Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben; die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen, und statt diese Individualität entweder unter dem Leib einer objektiven Darstellung großer Gestalten und ihrer Bewegung untereinander, der Bewegung des Universums, aber in ihnen zu verhüllen – wie [sich] in der triumphierenden Kirche der Natur das Genie in Epopöen und Tragödien erbaute – oder anstatt dem lyrischen Ausdruck sein Subjektives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtnis vorhanden [sei] und als allgemeine Rede auftrete, soll dieses Subjektive in

der Darstellung der eigenen Anschauung des Universums sowie in der Produktion derselben in anderen die wesentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunst ohne Kunstwerk perennieren und die Freiheit der höchsten Anschauung in der Einzelheit und in dem Für-sich-etwas-Besonderes-Haben bestehen. Wenn der Priester nur ein Werkzeug und Diener sein kann, das die Gemeinde und das sich ihr und sich opfert, um das Begrenzende und Objektive der religiösen Anschauung zu tun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräsentanten zukommen kann, – soll sie, sich unmündig stellend, den Zweck und die Absicht haben, das Innere der Anschauung von ihm als einem Virtuosen des Erbauens und der Begeisterung in sich bewirken zu lassen; es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung (Idiot heißt einer, insofern Eigenheit in ihm ist), statt sie zu vertilgen und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Prinzip einer eigenen Gemeinde bilde und daß auf diese Weise die Gemeindchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinanderschwimmer und zusammen sich suchen und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppierungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so Müßiges und sogar Ungeachtetes sei, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben auf Objektivität Verzicht tun und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig nebeneinander bleiben können, wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats sehr gut paßt und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes sein kann, weil das, was Geist ist, im Zustande der Atome nicht als ein Universum vorhanden ist und überhaupt die Katholizität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnseins besteht. Wenn also schon die Subjektivität des Sehnens in die Objektivität des Schauens sich

emporgehoben hat und die Versöhnung nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelheit, sondern mit dem Universum geschieht, so ist selbst dieses Anschauen des Universums wieder zur Subjektivität gemacht, indem es teils Virtuosität oder nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen eines Sehnens ist, teils es sich nicht organisch konstituieren, noch die wahrhafte Virtuosität in Gesetzen und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objektivität und Realität erhalten [soll], sondern die Äußerung ein schlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und besonderer Begeisterung, und nicht die wahrhafte Äußerung, ein Kunstwerk vorhanden sein soll.

C. Fichtesche Philosophie

In der Kantischen Philosophie ist das Denken, das Unendliche, die Form des Objektiven das Erste. Der absolute Gegensatz desselben gegen das Besondere, Endliche, das Sein ist im erkennenden Subjekt, aber bewußtlos oder nicht zugleich objektiv für dasselbe; oder man kann auch sagen, die absolute Identität, in welcher der Gegensatz aufgehoben ist, ist rein objektiv, ein bloßer Gedanke; – beides ist gleichbedeutend, denn beides, diese Form absoluter Objektivität, das Jenseits der Identität für das Erkennen, und das Subjektive, das Erkennen, wohinein der absolute Gegensatz verlegt wird, kommen nicht zusammen. In der Jacobischen Philosophie ist das Bewußtsein über denselben das Erste, und der Gegensatz, der im Erkennen ist, flieht ebenso, um ihn aufgelöst sich vorzustellen, zu seinem Gegenteil, einem Jenseits des Erkennens. Aber es ist eine Mitte zwischen diesem Übergang zu absolut Entgegengesetzten vorhanden; aber diese Mitte ist selbst ein Subjektives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieses Sehnen ist in der Fichteschen Philosophie mit der Kantischen Objektivität synthesiert, aber nicht daß die bei-

den entgegengesetzten Formen sich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöschten und die absolute Mitte hervorträte, sondern jene Jacobische subjektive Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums ist selbst nur in objektive Form aufgenommen. In der Kantischen Philosophie zeigt sich wegen des Widerspruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Besonderheit nicht der mindeste Kummer; im Theoretischen wird er absolut behauptet, und im Praktischen, dessen Begriff es mit sich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral ohne Lebendigkeit sowie ohne Wahrheit auf. Die Jacobische Philosophie hat das Identischsein des Allgemeinen und Besonderen in der, aber subjektiven Individualität; eine solche Vereinigung kann deswegen nur ein Kummer und Sehnen, und die Besonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Absolutes sein. Bei Fichte ist diese Subjektivität des Sehnens selbst zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, absolute Forderung, und die Forderung ist der Kulminationspunkt des Systems: Ich *soll* gleich Nicht-Ich sein; aber es ist kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absoluten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt, und insofern ist es reiner Idealismus, der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird und einen Realismus sich gegenüberstehen hat. Dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichzusetzen [vermag], d. h. das abstrahierende Denken, die reine Tätigkeit dem Sein entgegengesetzt zum Absoluten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellektuelle Anschauung ist etwas Formelles, so wie der Idealismus, und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anschauung [gegenüber] der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des einen durch das andere.

Nach der Aufgabe der Philosophie, wie sie durch die Locke-

sche und Humesche Kultur bestimmt worden ist, soll vom Standpunkt des Subjekts die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden; in diese zu erklärende Welt wird eben diese Entgegensetzung hineingetragen, die zwischen ihr und dem Subjekt stattfindet: sie trennt sich in eine ideelle und reelle Seite, so daß das Ideelle in dem relativen Gegensatz gegen das Reelle das eine Mal die reine, von der Realität abstrahierende Identität oder der reine Begriff wird, das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen ist. Das Objektive oder Allgemeine des Reellen besteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite ist, so daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objektiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objektivität als das Ideelle erkannt hat, sie auch aus dem Prinzip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegensatz gegen die Welt überhaupt das Subjekt ist, abgeleitet und hiermit das Anundfürsichsein des Objektiven aufgehoben hat. Dieser kritische Idealismus, den Fichte in schärferem Umriß heraushob, ist, wie von selbst erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subjekt entgegengesetzten Welt ist als Allgemeines, Ideelles, als Denken und damit als Ich gesetzt; aber notwendig bleibt das Besondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philosophie von Erklärung die Rede sein soll, so bleibt von der objektiven Welt die interessanteste Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empirisches sei und unter diesem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant tut, ist so wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung schlechthin etwas Subjektives ist und daß rot usw. von der Hand des Subjekts erst auf die Fläche verbreitet werde und dadurch Objektivität erhalte. Denn es ist gerade nicht nach der Idealität, sondern nach der Realität die Frage, und es ist gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beschaffen-

heiten der Dinge ist. In dem praktischen Teile der *Wissenschaftslehre* wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite absolute Realität, die Dinge, wie sie an sich sind, aus dem, wie wir sie machen sollen, hätten konstruiert werden sollen; allein es ist da nichts als eine Analyse des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle *verschieden* sein müssen, abgeleitet; aber von der Aufgabe, das System der Dinge, wie sie sein *sollen*, [zu konstruieren,] ist nichts als der formelle Begriff des *Sollens* analysiert, aber außer diesem formalen Wesen [ist] das Gefühl selbst als reales System oder die Totalität des Sollens auch nicht im geringsten konstruiert, denn schon an und für sich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu, sondern die Mannigfaltigkeit der Realität erscheint als eine unbegreifliche, ursprüngliche Bestimmtheit und empirische Notwendigkeit; die Besonderheit und Differenz als solche ist ein Absolutes. Der Standpunkt für diese Realität ist der empirische Standpunkt eines jeden Einzelnen, und für jeden Einzelnen ist seine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeschlossen ist. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl sei, denn diese Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Notwendigkeit des empirischen Daseins nicht das mindeste; und es ist durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, sie erscheinen nun als Beschaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealistisch genannten Wissens, der bei der Jacobischen Philosophie, welche das bestimmteste und offenste Bewußtsein darüber hat, entwickelt worden ist, bedarf eigentlich keiner weiteren Erläuterungen bei der Fichteschen Philosophie, welche ihn mit den anderen durch das Prinzip der Subjektivität, und daß die absolute Iden-

tität nicht für Erkennen und Wissen, sondern nur für den Glauben ist, gemein hat. Das Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Bestimmtheit des Begriffs, oder umgekehrt die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreifliche Weise hinzutritt. Ob nach dem Jacobischen Dogmatismus das Objektive, das Gegebene als das Erste genannt wird, zu welchem der Begriff später hinzukommt, oder ob Fichte das leere Wissen, Ich, zum Ersten macht, dessen Wesen dasselbe mit dem leeren Verstand des analysierenden Wissens, nämlich eine Identität ist, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Bestimmtheit als das Spätere erscheint, macht in der Sache nicht den mindesten Unterschied.

Wenn nach dem Fichteschen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anschaut, sondern nur sein Empfinden und sein Anschauen anschaut und nur von seinem Wissen weiß, so ist die reine leere Tätigkeit, das reinfreie Handeln das Erste und einzig Gewisse, und es ist schlechthin nichts als das reine Wissen und das reine Anschauen und das Empfinden, Ich = Ich. Wir werden nachher sehen, wie durch den absoluten Willensakt die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wissen um diese Realität, das Verhältnis der absoluten Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens zu der Bestimmtheit und jener Realität ist das Unbegreifliche und eins dem anderen, das Besondere dem Allgemeinen gleich fremd wie die empirisch gegebene Bestimmtheit Jacobis der Unbestimmtheit oder dem Begriffe des analysierenden Verstandes. Fichtes Weise, nur vom Wissen, nämlich nur von der leeren Identität zu wissen, bereitete sich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Besonderen; es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbstbewußtsein und das reine Wissen, etwas Unvollständiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Absolute des Systems nicht absolut sei und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden

müsse. Diese erkannte Unvollständigkeit des absoluten Prinzips und die daraus erkannte Notwendigkeit eines Fortgehens zu einem Anderen ist das Prinzip der Deduktion der Sinnenwelt. Das völlig Leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vorteil, in sich immanent die unmittelbare Notwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, zu einem Anderen und von diesem Anderen zu anderen Anderen in eine unendliche objektive Welt fortgehen zu müssen. Gibt es nun eine höhere Apriorität eines Prinzips, als in welchem unmittelbar die Notwendigkeit des Ganzen liegt? – eine Notwendigkeit, die darauf beruht, daß das Prinzip schlechthin Teil und durch seine unendliche Armut die unendliche Möglichkeit des Reichtums ist. Das Prinzip spielt auf diese Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal schlechthin endlich zu sein und in letzter Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieses Prinzips hat, für sich betrachtet, auch den großen Vorteil, daß es leicht begreiflich zu machen ist. Es ist allgemein über die schwere Forderung der intellektuellen Anschauung geklagt, es ist zu seiner Zeit erzählt worden, daß Menschen über dem Beginnen, den reinen Willensakt und die intellektuelle Anschauung zu produzieren, in Wahnsinn verfallen seien; beides ist ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beschreibt und von der es wohl nur schwer hielt, sich zu überzeugen, daß sie wirklich nur dies Gemeine und Einfache sei. Irgendein Ding, etwas dem reinen Bewußtsein oder Ich, das im gemeinen Bewußtsein nach Fichtes Ausdruck gleichfalls gegeben ist, Fremdartiges anschauen, ist empirische Anschauung; aber von allem Fremdartigen im Bewußtsein abstrahieren und sich selbst denken, ist intellektuelle Anschauung. In irgendeinem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahieren und nur das reine Wissen, das rein Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; diese Abstraktion ist doch leicht zu machen,

und jeder weiß auch was, an dem er die Abstraktion machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abstrahiert hat, hat man sich auch nicht bange sein zu lassen, denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen – und fürs Handeln ohnedem – in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseins methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im geringsten etwas zu nehmen.

Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtsein besteht darin, daß fürs erste von etwas schlechthin Wahrem und Gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in allem Wissen, dem reinen Bewußtsein. Aber, da es unmittelbar sich als Prinzip der Deduktion nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraktion, noch bedingt ist.

Daß aber die Leerheit des Wissens Prinzip des Fortgangs wird, dies findet sich eben darin, daß dasselbe ein schlechthin Mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Anderen bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. Die Form, unter welcher die objektive Welt als ein Fremdes zu dem, was durch sie vervollständigt wird, nämlich zum reinen Wissen hinzutritt, ist das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspunkte auf seine Notwendigkeit, von der Unvollständigkeit des Absoluten, das selbst ein Teil ist, auf einen anderen Teil, der jenen vervollständigt. Daß aber in dem als absolut Gesetzten ein Mangel, daß es nur Teil ist, diese Einheit ist allein möglich durch die Idee der Totalität oder überhaupt nur durch das Bewußtsein, daß zum Behuf der sogenannten intellektuellen Anschauung, des Sich-selbst-Denkens und des reinen Wissens abstrahiert worden ist von

anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität selbst, an welcher gemessen das reine Wissen sich als ein Unvollständiges zeigt, als das Absolute auftritt, sondern ein als Teil und mangelhaft Anerkanntes, davon ist für sich kein Grund abzusehen, als weil dieser Teil empirische Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; solcher empirischen Wahrheit wird der Vorzug vor der absoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortschließen von dem Teil auf andere Teile aber ist nichts als ein Wiederaufnehmen dessen, wovon abstrahiert worden ist; oder da das, was durch die Abstraktion zustande gekommen ist, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem steht, wovon abstrahiert wird, dasselbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden ist, so ist die Deduktion nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des *minus* in *plus*. Im reinen Wissen ist die Sinnenwelt als ein *minus* gesetzt, es ist von ihr abstrahiert, sie ist negiert worden; der Schluß auf sie besteht darin, daß sie nunmehr als ein *plus* und dies *plus* als Bedingung des Selbstbewußtseins gesetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Wesens ist das Objektive, worauf sich seine Freiheit richtet, als ein *minus* gesetzt: die Deduktion der Sphäre für die Freiheit besteht also darin, daß es mit einem *plus*, als seiend gesetzt wird, so wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen *minus* gesetzt ist und das Geld aus demselben unmittelbar deduziert werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist.

Ein Erkennen durch solche Deduktion ist an und für sich kein wahrhaftes Erkennen; denn dies fängt vom Absoluten an, das weder ein Teil, noch unvollständig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abstraktion, sondern durch wahrhafte intellektuelle Anschauung ist. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf ebendemselben Gegebensein der Objekte für das analysierende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den geoffenbarten

und geglaubten Tatsachen des Bewußtseins das Mannigfaltige und seine Verknüpfung vorfinden, – nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein positives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat; jene *finden* ebendasselbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd *findet*. Dieser Idealismus ist daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wissens, – aber nicht, wie Jacobi[1] gesagt hat, des Kubus des Spinozismus; denn der Kubus des Spinoza ist nicht umkehrbar, weil er im freien Äther schwebt und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgendeine Kugel oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, gibt, sondern er seine Ruhe und seinen Grund in sich selbst hat, seine eigene Kugel und Schildkröte ist. Hingegen das regellose Polyeder des formalen Wissens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es seine Wurzel und an der es seinen Träger hat; für dasselbe also gibt es ein Oben und Unten. Das gewöhnlich formelle Wissen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demselben in die ideelle Atmosphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichtesche formelle Wissen ist eine Umkehrung von jenem; es fängt in der Atmosphäre, worin ein und dasselbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an, und der Idealität desselben sich bewußt, senkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit positivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das *Produkt* eines solchen Erkennens, das vom gewissen Teile anfängt und nach und nach im Fortgang an den Teilen den Mangel als eine fürs Wissen gesetzte Totalität aussprechen will, betrifft, so scheint es, daß das Produkt die Totalität nicht nur sein könne, sondern auch sein müsse. Denn ihre Idee scheint das Vorausgesetzte zu sein, indem durch sie allein erkannt werden kann, daß jenes absolut gewisse Erste nur ein Teil ist. Weil sie also wahrhaft das Erste ist, so scheint der Fortgang der Entwicklung sie darstellen zu müssen; aber daß das Ganze dieses Fortgangs

1 *Werke*, Bd. III, S. 11

Totalität sei, ist eben dadurch, daß ein als Teil Erkanntes, Mangelhaftes, absolute Wahrheit und Gewißheit haben soll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Teile weiß, den Teil nicht durch Reflexion als ein schlechthin Wesen Habendes fixiert, vermag wohl von einem Teile anzufangen und durch ihren Fortgang an den Teilen den ganzen Kreis zu beschreiben und darzustellen; denn weil sie Empirie ist, steckt sie nicht in den Fußeisen der Reflexion, die den Teil zu einem Ansich und so es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie produzierte oder vielmehr gefundene Totalität ist, wenn sie auch der Vorstellung als solche gegeben wird, nicht für die Erkenntnis; denn für diese müssen die Teile schlechthin durchs Ganze bestimmt, das Ganze das Erste der Erkenntnis sein. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Positives umwandelnde Erkenntnis, sowenig sie vom Ganzen anfängt, sondern vom Teile zu Teilen fortgeht, vermag aus ihrem Teilwesen weder für die Vorstellung überhaupt noch für die Erkenntnis herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß sie das leere Wissen als etwas Unvollständiges erkennt, die absolute Idee vorzuschweben scheint, so bedeutet diese Idee unmittelbar nur selbst die Negativität eines Anderen, das nötig ist und das selbst wieder nur ein Endliches, ein Teil, ein Anderes ist, und so fort ins Unendliche; sie erweist sich als etwas schlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, also der Teil ein Ansich, ein Absolutes ist, wodurch alle wahre Idee der Totalität schlechthin zerstört wird. Was die Deduktion durch ihr Kunststück, das Negative in ein Positives umzusetzen, produziert, ist daher notwendig eben jene Masse gemeiner empirischer Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt; durch die Abstraktion von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht spekulativ abstrahiert, d. h. es war nicht vernichtet, sondern dieselbe Formel in eben demselben Zusammenhang und derselben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem Zeichen in der Form eines Mangels gesetzt worden. Wie der Spie-

gel sie im gemeinen Empirismus empfangen und ideell in sich gesetzt hatte, so gibt er sie nachher wieder zurück, und dieses Zurückgeben oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transzendentale Deduktion.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der absolut ist, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntnis ein wahrhaftes Ganzes ist – denn dieses ist allein dadurch möglich, daß kein Teil an sich ist –, so ist ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empirischen Realität verschwände, die Affektion zur Natur würde, schlechthin unmöglich. Es gibt keine andere Fülle von Vorstellungen als von endlichen; die Natur ist schlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, ist, daß er deduziert worden ist, d. h. daß das System oder besser die Masse – denn an ein System ist nicht zu denken – der für das gemeine Bewußtsein notwendigen Vorstellungen zuerst als reiner Mangel gesetzt und an dasjenige, was das Subjekt dieses Mangels ist, nämlich das Ich, angeknüpft erscheint, und es ist beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Masse des Mangelnden zu reflektieren, das eine Mal das reine Wissen und immer das reine Wissen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieses Nichts als eine Masse von subjektiven, aber nur subjektiven Affektionen. Beides, das reine *minus* und dasjenige, dessen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel ist, ist unzertrennlich; denn die Abstraktion ist unmittelbar nur dadurch, daß sie mit dem in Beziehung steht, wovon abstrahiert wird, oder daß dieses mit negativem Zeichen gesetzt ist. Die theoretische Wissenschaft nun besteht in der Erkenntnis des Mangels und des Mannigfaltigen, dessen entbehrt wird; aber die eigentliche Realität, das wahrhafte *plus* erhält es erst durch den reinen Willensakt. Aber eins ist nie ohne das andere, die Leerheit nicht ohne das, wovon sie leer ist, es sei, daß nun dieses ideell oder reell, subjektiv oder objektiv gesetzt sei.

Der Ich, der im zweiten Aufzuge der *Bestimmung des Men-*

schen[2], an welche Darstellung wir uns hier vorzüglich halten wollen, sich durch einen Geist in Freiheit setzen läßt, denkt, wenn er sich am Ende wirklich in Freiheit gesetzt glaubt, gar nicht an diese seine völlige Verbundenheit mit der empirischen Notwendigkeit und an die unbegreifliche Sphäre seiner gemeinen Realität im Gefühl; er gibt im Vorbeigehen, S. 88, auf die Frage des Geistes: »Du fühlst doch nie überhaupt?« – die Antwort: »Ich: Keineswegs. Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloß gesehen oder gefühlt oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rote, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen und *dergleichen*« (dies Dergleichen umfaßt wohl das Übrige der Natur, das Exquisite derselben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Roten, dem Violinenschall genannt sein sollen; unter den Bestimmtheiten aber wären Beispiele bestimmter Formen interessanter und zweckdienlicher gewesen als jene Beispiele des Formlosen) »gesehen, gefühlt, gehört. Laß *das unter uns abgemacht sein.*« Von allem diesem Bestimmten und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt meint sich der Ich ohne weiteres dadurch befreit, daß er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seien in ihm und nur seine Affektionen, das Wissen davon ein unmittelbares Wissen von seinem Zustand und die ganze Kette der gemeinen Notwendigkeit nur einseitig, er frei also dadurch, daß das Subjekt für sich selbst durch Affektionen, nicht durch Dinge ein absolut empirisches Wesen ist, – ein Widerspruch, welcher unter die härtesten zu rechnen ist. Um der Überzeugung willen, daß das Bewußtsein *eines* Dinges außer *uns* absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, erklärt der Geist den Ich für frei und auf ewig erlöst von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte, frei von einer Notwendigkeit, die nur in seinem Denken sei, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer

2 Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800 (in: SW, Bd. II)

ihm existieren, – als ob er nicht in einer und ebenderselben Gefangenschaft seines Zustands, in einer und ebenderselben Notwendigkeit wäre, die, ungeachtet sie nicht mehr in der Form seines Denkens als äußeres Objekt vorhanden ist, mit ebenderselben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit als eine Reihe von Affektionen und Zuständen existiert.

Da nun der Ich noch mit einem und ebendemselben Reichtum von den Realitäten als Empfindungen begabt ist, so ist nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche sein System von Affektionen verloren hat, in das Härmen hineingeraten kann, daß nunmehr nichts, absolut nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewußtseins als bloßen Bewußtseins seien. Nicht über das, was er verlor, denn jene bloße Façon der Objektivität und Körperlichkeit des Süßen und Bitteren ist nicht der Mühe wert, sondern darüber, daß er noch an seiner unverletzten Notwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite des süßen und bitteren und roten usw. Empfindens und des nackten Faktums der Anschauung (S. 169), zu denen erst durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen ist, reich bleibt, – hatte er zu wehklagen; nicht über das, was der Geist nahm, sondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchlosen Geist nennen.

Das unmittelbare Produkt dieses formalen Idealismus, das uns entstanden ist, ergibt sich also in folgender Gestalt: ein Reich einheitsloser Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft gesetzt wird, muß es wie die übrige Objektivität als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegensatz gegen die empirische Notwendigkeit und Mannigfaltigkeit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, sondern rein für sich als leere Einheit, als von der Besonderheit ganz abgeschiedene Allgemeinheit gesetzt werden. Kants reine Vernunft ist eben dieses leere Denken, und Realität [ist] ebenso jener leeren Identität entgegenge-

setzt, und das nicht Zusammenstimmende beider ist es, was den jenseitigen Glauben notwendig macht. Aber die der Identität mit der praktischen Vernunft notwendig entbehrende Realität wird in der Kantischen Philosophie nicht bloß in der ganz bloß empirischen Beziehung, wie sie als Empfindung des empirischen Subjekts vorhanden ist und in dem Fichteschen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet, sondern Kant erkennt sie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organisches System und schöne Natur. Indem der Kantische Idealismus [da]für die Reinheit der Abstraktion – welche die Identität ganz aus der Differenz heraus- und ihr entgegengesetzt als ein Glied des Gegensatzes und das andere als reine empirische Notwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit setzt – verliert, gewinnt er gegen diesen Formalismus dadurch, daß an einer Stelle des Systems mehr die spekulative Idee hervortritt.

Auf diese Weise ist im Fichteschen Idealismus das System des Wissens ein Wissen von einem ganz leeren Wissen, welchem eine empirische Realität – von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit – absolut entgegengesetzt ist, und von einer relativen Identität beider. Einem solchen formalen Wissen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und seinem absoluten Gegensatze, der bei Kant die populäre und weniger abstrakte Form von Glückseligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein absolutes Jenseits gegenüberstehen. Weil Denken und Wissen schlechthin nur formal, nur im Gegensatze, nur relativ sind, so ist vernünftige Erkenntnis und spekulative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchste Anstrengung des formalen Denkens ist die Anerkennung seines Nichts und des Sollens; aber weil es sich nicht wahrhaft aufgibt, ist das Sollen perennierend; es ist ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch dasselbe hindurch zur positiven vernünftigen Erkenntnis durchbrechen.

Diese Form der Dreiheit: Setzen, Denken, Unendlichkeit, – alsdann Sein, Entgegensetzen, Endlichkeit und eine – indem die zwei ersten schlechthin verschiedene sind – Beziehung beider fürs Wissen aufeinander, welche selbst eine gedoppelte ist, a) eine unvollkommene, die positive Beziehung fürs Wissen, b) absolute Identität beider (und diese ist außer einem solchen Wissen und Erkennen), – diese Form der Dreiheit spricht das ganze System in allen seinen Darstellungen wie zuerst in der *Wissenschaftslehre* aus.

Die zwei ersten Teile oder der Gegensatz ist in ihren zwei ersten Grundsätzen enthalten, deren erster, Ich = Ich, nicht[s] als die formale Identität, die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen sich hat, eben darum ist, weil er noch einen zweiten, für ihn absoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach sich notwendig hat; diese zweite Handlung soll der Materie nach bedingt sein, es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln; aber *Wissenschaftslehre,* S. 18 f.[3]: die Bedingung, unter welcher das Gegenteil von Ich gesetzt wäre, kann aus Ich = Ich sich gar nicht ergeben, da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Daß das Setzen sowohl als das Entgegensetzen, beides ein Handeln des Ich selbst sind, – mit dieser Identität, welche dieselbe ist, die sich im vormaligen Subjekt, der einfachen Substanz der Seele, als dem *gemeinschaftlichen* Behälter für vielerlei entgegengesetzte Tätigkeiten fand, ist so wenig etwas gedient, daß sie vielmehr das Formellste und dasjenige ist, was diese Philosophie am allerhöchsten verschmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegensatze ist teils ein vorläufiges, problematisches Philosophieren, welches mit Dingen, die nichts sind, mit leeren Abstraktionen sich umtreibt und erst in der nachfolgenden Synthese ihnen Realität verschafft – wie Fichte

3 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Leipzig 1794; SW, Bd. I, S. 103

anerkennt, daß dieses reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der produktiven Einbildungskraft nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft ein Bestehen für das Denken hat –, teils löst dieses problematische Philosophieren, welches das Unendliche, Denken, dem Entgegensetzen, dem Stoff schlechthin gegenüberstellt und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegensetzen zu dem Ersten hinzupostuliert und empirisch aufnimmt, da sich in dem Bewußtsein eines jeden ein solches Entgegensetzen finde, sich nicht in wahrhafter Identität auf.

Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht, der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Kausalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Teilung ist, der anderen für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist; beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht eins werden. Das Herausheben des einen Glieds des Gegensatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einseitige Reflexion auf den ersten Grundsatz, macht den Idealismus aus, aber nicht anders, als wie die gemeinste Abstraktion ein Idealismus ist, als Negation der Besonderheit, positiv formale Identität.

Um dieser Form der Triplizität willen, in der das Wissen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenseits des Erkennens ist, tritt das Fichtesche System nicht aus dem Prinzip des allgemeinen Menschenverstandes heraus, und nachdem das falsche Vorurteil sich verbreitet hatte, daß es nicht das System des gemeinen Menschenverstandes, sondern ein spekulatives System sei, gibt es sich wie billig alle Mühe, in neueren Darstellungen dies Vorurteil auszureuten. Es ist nichts klarer, als daß Jacobi dies System mißverstanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte eine Philosophie aus *einem* Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System, auf die Fichtesche Weise hervorgebracht, ja sogar auf die Fichtesche Weise allein mög-

lich glaubt. Jacobi setzt der Fichteschen Philosophie entgegen, daß *er* unter dem Wahren etwas verstehe, was *vor* und *außer* dem Wissen ist.[4] Aber hierin kommt die Fichtesche Philosophie durchaus mit der Jacobischen überein; das Absolute ist ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte versündigt sich, wie Jacobi (Vorrede zu dem Briefe, S. VIII) sagt, so wenig an der Majestät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens ist[5], – er will ihn so wenig in den Bezirk der Wissenschaft einschließen, daß vielmehr die absolute Identität für ihn schlechthin außer dem Wissen, das Wissen nur, wie Jacobi es verlangt, formell und in der Differenz ist, daß Ich nicht gleich Ich sein, daß das Absolute nicht gedacht, sondern nur Subjekt *und* Objekt, eins *nach* dem anderen, eins *bestimmend* das andere, beide nur im Kausalzusammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die absolute Identität des Denkens und Seins nicht denken könne, sagt Spinoza *Principiorum Philosophiae Cartesii Pars I*, Prop. VI, schol.: »*Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei* (d. i., wie Spinoza Gott definiert, des Wesens, in dessen Idee die Existenz notwendig ist oder dessen Idee und Sein eins ist) *ideam habere, quem tamen, ut ipsi aiunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.*[6]

---

4 Jacobi, *Werke*, Bd. III, S. 19, 17

5 ebenda, S. 5 f.

6 »Manche bestreiten, daß sie eine Idee von Gott haben, obgleich sie ihn, wie sie selbst sagen, verehren und lieben. Wenn man diesen Leuten auch die Definition und die Attribute Gottes vor Augen hält, so wird man doch damit ebensowenig etwas erreichen, als wenn man einen blindgeborenen Menschen über die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, belehren wollte. Indes kann man auf die Worte solcher Leute wenig geben, sondern man möchte sie für eine neue Art von Tieren halten, die zwischen den

Warum die Jacobische Philosophie den Nihilismus, den sie in der Fichteschen findet, so sehr verabscheue, ist vorhin gezeigt worden; aber was das Fichtesche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken; es ist aber nicht fähig zu ihm zu gelangen, weil dies reine Denken schlechthin nur auf einer Seite stehenbleibt und also diese unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit sich gegenüber und zugleich mit sich hat. Und so ist das Ich schlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich affiziert, wie es sein muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegensatzes ist, als *an sich* seiend gesetzt sein soll; aber darum kann sein *correlatum* schlechthin nicht vernichtet werden, sondern springt mit unüberwindlicher Elastizität hervor, denn beide sind durch das höchste Schicksal mit diamantenen Ketten zusammengeschmiedet. Das Erste der Philosophie aber ist, das *absolute* Nichts zu erkennen, wozu es die Fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut. Dagegen sind beide in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung hat für beide absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantischen System vor, ein Gemisch aus Idealismus und Empirismus zu sein; von diesen beiden Ingredienzien ist es nicht der Empirismus, welchen sein Vorwurf trifft, sondern das Idealistische oder die Seite der Unendlichkeit. Obschon sie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, so ist sie auch schon so das Unerträgliche für ihn, weil sie der Absolutheit des Empirischen Gefahr droht und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegensatzes liegt.

Jacobi sagt: »Gott ist und ist *außer* mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, *oder* Ich bin Gott. *Es gibt kein Drit-*

Menschen und den unvernünftigen Tieren in der Mitte stehen.« *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet*, I. Teil, Lehrsatz 4, Erläuterung (Übers. Artur Buchenau)

tes.«[7] *Es gibt ein Drittes*, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist, – indem sie von Gott nicht bloß ein Sein, sondern auch Denken, d. h. Ich prädiziert und ihn als die absolute Identität von beidem erkennt, kein *außer* für Gott und darum ebensowenig ihn als ein solches *für sich* bestehendes Wesen, was durch ein Außer-ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und nichts anerkennt, also das *Entweder-Oder*, was ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. Jener Jacobische Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht, von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er behaupte: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur *in* Gott finden kann, sondern auch an hundert anderen Stellen, wo er die Vernunft göttlich usw. nennt – wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche *Anfänge* von philosophischen Gedanken schlechthin nur etwas Geistreiches, nichts Philosophisches sein sollen, und [er,] wo er diese seine Einfälle von anderen philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet und, wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht und ans Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist –, dieser Jacobische Grundsatz ist ebensosehr Fichtesches Prinzip. Die moralische Weltordnung, welche im Glauben ist, ist schlechthin auch *außer* Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge schlechthin nicht werden, was sie sein sollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu sein und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweiten Grundsatz

7 *Werke*, Bd. III, S. 49

wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte, Ich zu sein. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualistische Realität ist im Glauben, und es gibt im Fichteschen System ebensowenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist, als auch die nicht dualistische Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein sein kann; sie soll rein sein, aber wird es nicht, sondern sie selbst wird wieder fixiert und dadurch absolute Subjektivität. Jacobi, welcher, indem er auf die eine Seite des Gegensatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflektierte, meinte, dieser Nihilismus der Transzendentalphilosophie wolle ihm sein Herz aus dem Busen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegensatzes, die ebenso absolut vorhanden, zu reflektieren, wo er alle die Affektionen und Gemütszustände, alles geoffenbarte und geglaubte Empirische vor wie nach finden konnte.

Theoretische Wissenschaft dieses Idealismus heißt nun nichts anderes als das Hervorbringen jenes Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit, auf einer Seite der Abstraktion des reinen Wissens und Denkens, als Wissens und Denkens, und auf der andern Seite der Abstraktion des Nichtwissens und Nichtdenkens oder des Nicht-Ichs. Beides ist nur im und fürs Wissen gesetzt, eins Abstraktion und Leerheit wie das andere. Die empirische Seite ist im Theoretischen überhaupt die Abstraktion des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem so das Reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste dieses theoretischen Idealismus nichts als die Konstruktion der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahieren. Der wissenschaftliche Weg, den dieser formelle oder logische Idealismus in seinem Übergang zur Realität, welchen er eine Deduktion derselben nennt, [nimmt,] ist oben bezeichnet worden; sein eigener Inhalt sind die relativen Identitäten zwischen dem leeren Denken und der Abstraktion der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder also

selbst ganz innerhalb des leeren Wissens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieser Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretischen Idealismus ist das Empirische eine Abstraktion, im praktischen aber tritt es als wahrhafte empirische sicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-Ich, ein bloß Negatives, bestimmt als das Entgegengesetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abstraktion des Wissens in den Reichtum ihrer Realität und in die Pracht ihrer Lebensfülle – nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rotes zu sein – heraus.
In der Jacobischen Philosophie ist diese Integration unmittelbar durch ihren ursprünglichen Empirismus und die nicht abstrahierte Besonderheit des Subjekts schon vorhanden. In der Kantischen Philosophie wird das Besondere, dessen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, welche, insofern sie dieses Bedürfnis hat, praktische Vernunft heißt, gleichfalls empirischer- und sorgloserweise angenommen; das Vorhandensein des Besonderen, der Neigungen und Leidenschaften, des Pathologischen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten und dem Vernunftzweck – denn er ist in ihr jetzt noch nicht realisiert – zu unterwerfen ist, werden als gegeben und der Inhalt des Vernunftzwecks selbst, das höchste Gut, Glückseligkeit nach Verdienst – und jeder soll das Verdienst haben, also allgemeine Glückseligkeit überhaupt – ist nach dem, worin denn diese Glückseligkeit bestehe, gleichfalls empirisch vorausgesetzt. Die Fichtesche Integration durch die Realität geschieht a priori, nämlich durch den Glauben, welcher das Prinzip des Übergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt oder die reine Form der Umwandlung des *minus* in *plus* und der Verknüpfung beider in gegenseitigem Einwirken aufeinander ist, – aber auch nur die Form, denn die Materie selbst, von der im *minus* der Idealität abstrahiert worden ist, ist, wie notwendig, ebenso empirisch und ohne Totalität wie in den vorhergehenden Systemen.
Das alles beherrschende Grundprinzip der Integration des

Ideellen durch das Reelle, des Zusammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erscheint, ihr gegenüberstehenden Sinnenwelt besteht darin, daß schlechthin eins nicht ist, was das andere ist, und daß in allem Verknüpfen derselben keine wahre Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit ist wie fürs Wissen im Jenseits des Glaubens, so im Praktischen und Reellen ebenfalls jenseits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken als reines Wissen oder theoretische Vernunft, so ist es hier als reiner Wille oder als praktische Vernunft absolut, und so ist auch sein Entgegengesetztes eine absolute empirische Sinnenwelt. Die praktischen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden sich in ihren verschiedenen Zweigen ergeben.

Das Erste bei der Integration vor allem aber muß dieses sein, die Realität beider Glieder des Gegensatzes gegeneinander wieder einzuführen oder die theoretische Abstraktion aufzuheben und den Glauben nach seinem Produkt zu konstituieren. Das Theoretische besteht in der Idealität oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche sowohl Unendlichkeit als solche, leeres Wissen, reines Denken, als auch absolute Entgegensetzung $0 = +1 - 1$ ist, und jedes bestimmt, daß eins nicht ist, was das andere ist. Eins ist nur, insofern das andere eintritt, und wie das andere eintritt, ist es nicht; die Realität der Unendlichkeit oder des leeren Denkens besteht in dem $+1 - 1$, und das Bestehen dieses Gegensatzes gibt den Inhalt des Idealismus oder die logischen Formen; zugleich sind sie aber ideell $= 0$, und ihre wahre Wahrheit ist in der Unendlichkeit oder darin, daß sie nichts sind.

Diese Idealität ist nun im Praktischen aufzuheben; das $+1$ und -1 soll nicht gleich Null sein, und die Realität, die sie erhalten, ist, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte $+1, 0, -1$ ist, worin sie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Existenz. Dies Konstituieren beider als Realitäten heißt der *reine Willensakt,* welcher das Nichts des

+ 1 und — 1 zum absoluten Etwas dekretiert. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da bist und daß dein Handeln deinen Wert bestimmt, die Absolutheit der praktischen Vernunft, die absolute Freiheit usw.

Nachdem aber diese Nichtse der absoluten Entgegensetzung schlechthin zu Realitäten dekretiert worden sind, so hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität beider ist. Aber er ist für die Erkenntnis und Konstruktion des Praktischen ganz formell, denn er drückt nichts als diese Forderung aus, die reine Linie eines Fadens, der schlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter sich haben, zuläßt. Die Subjektivität, Ich, reiner Wille, entgegengesetzt der Objektivität, ist in absolutem Gegensatz und die Aufgabe der Identität und Integration schlechthin nicht zu lösen.

Der reine Wille soll reell werden durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entspringt, soll aus ihm kommen, sein Eigenes seiir: sie muß also vorerst in ihm, ideell vorhanden sein als Absicht und Zweck des Subjekts. Das Ich soll schlechthin frei den Begriff entwerfen aus absoluter Machtvollkommenheit seiner selbst als Intelligenz, und der Wille soll durch keine andere Realität affiziert werden, die er sich als irgendwoher gegeben zum Zwecke machte, sondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Mensch sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies ist das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille ist reine Identität ohne allen Inhalt und nur insofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloses ist. Es ist an sich unmöglich, daß sein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe, und es bleibt durchaus nichts als dieser formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjektive des Zwecks ebenso leer objektiv setzt, ohne im mindesten dem Zweck eine innere Realität oder

Inhalt geben zu können oder zu dürfen; denn sonst ist der reine Wille nicht mehr das Bestimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Deklamation, daß das Gesetz um des Gesetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müsse, und wie das Ich sich über das Sinnliche und Übersinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten schwebe usw.

Diese erhabene Hohlheit und einzig konsequente Leerheit muß denn so viel nachgeben, auf Realität Rücksicht zu nehmen, und wenn der Inhalt als ein System der Pflichten und Gesetze zu wissenschaftlichem Behuf aufgestellt werden soll, wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Gesetze, Pflichten und Tugenden empirisch aufgerafft, wie Kant es vorzüglich tut, oder von einem endlichen Ausgangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten, wie Fichte willkürlicherweise von *einem* Vernunftwesen, und einem solchen, das keinen Leib hat usw., anfängt, deduziert. Auf welche Art aber das System aufgestellt werde, entsteht, weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit sein kann, da sie in Entgegensetzung gegen die Idealität bleibt, eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Gesetzen oder Tugenden, die eben deswegen an und für sich weder zur Totalität noch zur äußeren Vollständigkeit eines Systems gelangen, als auch sich in ihrer Bestimmtheit notwendig widersprechen und keiner Einschränkung durch einander oder eines Vorzugs und Unterordnung untereinander fähig sind, weil jede in die ideelle Form gesetzt ist und also mit der Prätention der Absolutheit auftritt. Die Fichteschen und Kantischen moralischen Wissenschaften sind die empirischen Belege hierzu.

So steht auf einer Seite die reine Vernunft integriert. Wenn sie als reiner Wille sich behauptet, ist sie in ihrer Behauptung eine hohle Deklamation. Gibt sie sich einen Inhalt, so muß sie ihn empirisch aufnehmen, und wenn sie ihm die Form praktischer Idealität gegeben oder ihm zum Gesetz und Pflicht gemacht hat, so ist ein absoluter, alle Wissenschaft aufhebender, totalitätloser Widerstreit dieses Inhalts gesetzt.

Auf der andern Seite aber steht die durch den reinen Willensakt absolut und zur empirischen Realität gemachte Natur. Was die idealistische Seite vernichtete, muß, weil sie selbst sich absolut dekretiert, ebenso wieder hervortreten. Wäre die empirische Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegensetzung, so hörte Ich auf, Ich zu sein; es könnte nicht handeln, seine hohe Bestimmung wäre dahin. Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen; ist nichts mehr, vor welchem geflohen wird, so ist die Flucht und Freiheit und übersinnliche Welt nicht mehr gesetzt, und diese empirische Realität ist so sehr *an sich* als Ich. Zugleich bestimmt das Verhältnis, das sie im Willensakt erhält, die Art, wie sie sein muß. Nämlich das Wesen des Ich besteht im Handeln: das absolute leere Denken soll sich selbst setzen; es *ist* nicht gesetzt, es kommt ihm kein Sein zu; aber die objektive Welt ist das Sein desselben, und es kann zu seinem wahren Wesen nur gelangen, daß es dieses Sein vernichtet, und die Natur ist somit bestimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein solches erkannt werden. Wenn dagegen sich das Ich so wie das Objektive als seiend erkennt, so erkennt es sich als schlechthin abhängig von der Welt und in einer absoluten Notwendigkeit befangen; es muß sich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen und die Sinnenwelt also als ein zu Negierendes oder als ein absolut Schlechtes.

Jene erste Erkenntnis der Welt als eines Realen, welche vor dem reinen Willensakt vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder absolute Realität erhält, aber eine solche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar schlechteste, stellt der erste Aufzug in der *Bestimmung des Menschen*[8] vor, worin der Ich sich als »eine durch das Universum bestimmte Äußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft« erkennt, und daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Gesetzen der Natur und einer strengen Notwendig-

8 S. 48 ff.; SW, Bd. II, S. 189 f.

keit stehe, daß es das Beruhigendste sein werde, seine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja sein Sein ihr völlig unterworfen ist. Diesen vernünftigen Gedanken aber ›widerstreben seine Wünsche. Warum sollte er sich die Wehmut, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche über einen solchen Schluß sein Innerstes ergreifen?‹

Dieser ungeheure Hochmut, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmütig zu werden darüber, daß er eins sei mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle, – seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Notwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmütig zu werden, in Verzweiflung zu geraten, wenn er nicht frei sei, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Notwendigkeit, sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben, – setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelheit zu ihr voraus, eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd und deren Prinzip die absolute Nichtidentität ist, welche also die Natur auch schlechthin nur unter Form absoluter Entgegensetzung, also als reines Objekt begreifen kann, von dem es nur möglich ist, abhängig zu sein oder es von sich abhängig zu machen, die sich überhaupt im Kausalzusammenhang befindet, – eine Ansicht der Natur als eines Dinges, worin (*Bestimmung des Menschen,* S. 106) sich »Unterschiede von grün, süß, rot, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinschall, Übelgeruch, Klang der Trompete« vorfinden. Was mögen außer solchen Qualitäten – und welche anderen teleologischen Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten sehen – ferner die Gesetze der Natur sein, von denen öfters wiederholt wird, daß in ihr Innres kein erschaffner Geist dringe? Als ob sie etwas ganz anderes wären als vernünftige Gesetze – Gesetze, denen der Ich sich schämt, sich zu unterwerfen,

denen zu gehorchen ihn unbeschreiblich elend machen, welchen unterworfen zu sein ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug seiner Bestimmung diese Natur, vor der er sich so sehr entsetzt, durch Wissen, wie wir oben gesehen haben, zu verlieren meint und über ihren Verlust wieder ebenso trostlos wird und in Verzweiflung gerät als über ihr Sein, so stellt er sie sich durch seine Bestimmung, das Handeln und den reinen Willensakt her – als eine Natur, welche vernichtet werden müsse. Diese Anschauung der Natur als etwas, das nichts an sich, sondern reine Erscheinung sei, also keine Wahrheit noch Schönheit in sich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur und eine Physikotheologie, welche der älteren dem Inhalt nach geradezu entgegengesetzt, aber der Form nach in gleichem Prinzip gegründet ist. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im einzelnen auf Zwecke, die außer diesem Einzelnen [sind], so daß jedes nur um eines Anderen willen gesetzt wäre, – im ganzen aber bilde sie ein System, das den Quell seines Lebens zwar auch außer sich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre und die höchste und seligste Wahrheit, das vollkommene Gesetz der höchsten Weisheit in sich trüge. Die Fichtesche Teleologie stellt dasjenige, was als Natur erscheint, gleichfalls als um eines Anderen willen Vorhandenes [dar], nämlich um den freien Wesen eine Sphäre und Spielraum zu bilden und um zu Trümmern werden zu können, über denen sie sich erhöben und so ihre Bestimmung erreichten. Dies gemeine teleologische Prinzip, daß die Natur nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein absolut Unheiliges und Totes ist, hat die Fichtesche Philosophie mit aller Teleologie, besonders des Eudämonismus gemeinschaftlich; aber *was* die Natur durch und für das Andere ist, darin ist die Fichtesche Teleologie den anderen entgegengesetzt.

Wie die Natur in der Physikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit ist, so ist sie in der Kantischen und Fichteschen

Moraltheologie ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erst zu realisieren ist, von Wahrheit entblößt, das Gesetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an sich tragend; es brechen hier die gemeinsten Litaneien über das Übel in der Welt ein, deren Pessimismus Kant an die Stelle des Optimismus gesetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, sich auf eben den Standpunkt der Empirie stellend und also ganz konsequent *ad hominem* entgegensetzte, in philosophische Form brachten und systematisch erwiesen, wodurch denn jene Konsequenz ganz und gar verlorengeht und die relative Wahrheit des Empirischen gegen Empirisches zu einer absoluten werden soll. Das Voltairesche Verfahren ist ein Beispiel von echtem gesunden Menschenverstand, den dieser Mensch in so hohem Grade besessen hat und von dem andere so viel schwatzen, um ihre Ungesundheiten für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen und mit den Prinzipien der Empirie verbunden unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhafte gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten, indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegenteil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht, und der echte gesunde Menschenverstand mutet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon er nur diesen relativen Gebrauch *ad hominem* machte, absolut aufnimmt und es ernsthafterweise in philosophische Form gießt. Dieses Verdienst hat die Kantische und Fichtesche Philosophie sich um die Voltairesche Argumentation erworben, ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen franzö-

sischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben, d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, erteilt werden sollte.

Durch die absolute Subjektivität der Vernunft und ihre Entgegensetzung gegen die Realität ist nunmehr die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt, dadurch absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden soll, d. h. absolut ist und bleibt. Also als etwas Vernunftwidriges zeigt sich schon die physische Natur (*Bestimmung des Menschen*, S. 221 ff. [SW, Bd. II, S. 267 ff.]): ›Sie widerstrebt, unserem Geschlecht seinen Unterhalt zu gewähren, also daß *unsterbliche Geister genötigt sind, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch jetzt* ereignet sich oft, daß eine feindselige Witterung zerstört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und sorgfältigen Mann unverschuldet‹ (doch wohl auch oft mit Schulden) ›dem Hunger und dem Elende preisgibt; Wasserfluten, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche *noch* in diesem laufenden Jahre die Menschen wegraffen, in der Blüte ihrer Kräfte, und Kinder, deren Dasein ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen usw. *So kann es aber nicht immerdar bleiben sollen.*‹ Jedoch hat diese bewußtlose Natur immer noch viel mehr Verstand als die Art, wie das Menschengeschlecht existiert, von dem ›*annoch* Horden Wilde ungeheure Wüsteneien durchirren, die, wenn sie sich begegnen, einander *festlich auffressen*; auch Heere, wenn sie einander erblicken, bringen einander um. *So ausgerüstet mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen,* durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Diese verkehrten Menschen, wovon ein Teil den anderen als Sklaven hält, ob-

wohl unter sich in ewigem Kampfe, treten doch sogleich gegen das Gute, das schon für sich immer das Schwächere ist, sobald es sich blicken läßt, miteinander in Verbindung‹, – was sie gar nicht nötig hätten, da außerdem, daß das Gute schon für sich das Schwächere ist, auch die *Guten* an ihrem Teil ihre Sache ebenso schlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für dessen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen sich die Guten, in deren Tun das Ziel der Menschheit und auf deren Tun in der moralischen Weltordnung gerechnet ist, – diese Guten betragen sich wie einfältige Spießbürger: die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beschuldigen einander; jeder solcher Guten hält die Verbesserung, die er machen will, gerade für die wichtigste und beste und klagt die anderen Guten, denen die seinige nicht so wichtig ist, der Verräterei der guten Sache an; usf., wie das in der *Bestimmung des Menschen*[9] selbst ausführlicher zu lesen steht. Kurz, eine moralische Empfindelei, wenn sie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht wie sonst die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Ansicht der Welt, und die Philosophie hat sich selbst in die gemeine Ansicht der Subjektivität gestellt, welche, selbst eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Übel, auch objektiv das Übel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt und ihrer eigenen Erhebung sowie der Erhebung ihrer Ansicht der Welt aus der Ansicht einer empirischen Notwendigkeit, welche eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Notwendigkeit, welche eins ist mit der Freiheit, der Notwendigkeit der als Weltlauf existierenden Weisheit – und das, was Platon von der Welt sagt, daß die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott geboren habe[10], zu erkennen –, sich völlig begeben [hat].

Die Religion teilt mit dieser Philosophie der absoluten Sub-

---

9 S. 226–230; SW, Bd. II, S. 269 f.

10 *Timaios*, 34 b

jektivität so wenig ihre Ansicht, daß, indem diese das Übel nur als Zufälligkeit und Willkür der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Notwendigkeit der endlichen Natur, als eins mit dem Begriff derselben darstellt, aber für diese Notwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisierende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt und der Natur, insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im ursprünglichen Abbilde Gottes, – ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen Menschwerdung, – die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einssein des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte, also die Welt *an sich* rekonstruiert, erlöst und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung die Vulkane usw. nicht immerdar so bleiben, wie sie noch sind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde usw.; und weil in der Religion die Welt ihrem Wesen nach geheiligt ist, so wird sie nur für die Beschränktheit des Erkennens, die empirische Anschauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anschauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich *jenseits* der Beschränktheit gesetzt, der Beschränktheit, welche in der moralischen Weltordnung immanent sein und zu deren Behuf sogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden usw., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern [sollen] usw., und die schlechthin bleiben soll. In dieser Philosophie ist hingegen die Welt weder ursprünglich Natur und göttlich noch nach ihrer sittlichen Seite versöhnt, sondern an sich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber ist das Böse doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die physische und sittliche Welt an sich mehr als schlechte Sinnenwelt und die

Schlechtigkeit nicht absolut wäre, so fiele auch das andere Absolute, die Freiheit, dieser reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erst zu realisieren ist, und so der ganze Wert des Menschen hinweg, weil diese Freiheit nur ist, indem sie negiert, und nur negieren kann, solange das ist, was sie negiert.

Sowenig nun das Ursprüngliche als Natur, die absolute Vernunft als an sich seiend und nicht erst im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt ist, ebensowenig ist auch das Differenzverhältnis nach seiner Wahrheit erkannt; denn dieses ist als Ansich begriffen und deswegen nicht aufzuheben. Für dasselbe soll das Übel ein Zufälliges sein, da es doch selbst allein das Übel ist. Jenes Übel aber, das sich für das Differenzverhältnis und Absondern von dem Ewigen noch besonders finden soll, kann nicht anders bestimmt werden, als daß es das jener absoluten Absonderung Entgegengesetzte ist. Das der Absonderung Entgegengesetzte aber ist nichts als das Einssein mit dem Ewigen, und dieses müßte das Übel sein, wie wir oben gesehen haben, daß das Einssein mit dem Universum, daß das Universum in mir lebt und wirkt, der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Notwendigkeit das Entsetzlichste und Wehmütigste für den Ich ist. Sowenig die Differenz oder das Übel richtig begriffen ist, ebensowenig kann auch die Rekonstruktion echter Art sein, weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Existenz als ursprünglich unvereint und unvereinbar gesetzt ist.

Diese Rekonstruktion müßte das Wesen des Geistes enthüllen und ihn darstellen, wie in ihm als frei die Natur sich reflektiert, die sich in sich zurücknimmt und ihre ursprüngliche, ungeborgte, reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und somit sich als Geist erhebt, welcher Moment, insofern die Identität als Ursprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Rekonstruktion erscheint,

– und wie das Wesen der Natur, in der Form der Möglichkeit oder als Geist, seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und tätiger Realität genießt und als sittliche Natur seine Wirklichkeit hat, in welcher das sittlich Unendliche oder der Begriff und das sittlich Endliche oder die Individualität schlechthin eins sind.

Aber da in diesem Formalismus einmal der Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixiert ist, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einssein des Begriffs desselben und seiner Wirklichkeit stattfinden. Das praktisch Ideale, der durch den reinen Willen gesetzte Zweckbegriff ist jene reine Indifferenz und Leerheit, der Inhalt aber das Besondere der Individualität oder [das] Empirische des Wohlseins, und beide unfähig, in einer sittlichen Totalität eins zu sein. Die absolute Mannigfaltigkeit dieser Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff, gibt eine Mannigfaltigkeit von Rechten, so wie die formelle Totalität derselben und ihr Reellwerden die Rechtsverfassung und den Staat. Nach dem Prinzip des Systems, daß der Begriff in dieser unverrückten Form der Entgegensetzung absolut sei, ist das Rechtliche und die Konstruktion des Rechtlichen als eines Staats ein Fürsichseiendes und der Lebendigkeit und Individualität absolut Entgegengesetztes. Es ist nicht das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz zugleich allgemein setzt und in dem Volke wahrhaft objektiv wird, sondern ihm tritt das Allgemeine, für sich fixiert, als ein Gesetz schlechthin gegenüber, und die Individualität befindet sich unter absoluter Tyrannei. Das Recht soll geschehen, aber nicht als innere, sondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subsumiertwerden derselben unter den ihnen fremden Begriff ist. Der Begriff wird hier zum schlechthin Objektiven und zur Gestalt eines absoluten Dings, von welchem abhängig zu sein die Vernichtung aller Freiheit ist.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen produzierte Zweckbegriff, wenn von ihm

wirklich etwas mehr als Formelles produziert werden könnte, subjektiv sei und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität sich darstelle, so ist hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Absicht gesetzte Realität, irgendein empirisch Gegebenes und nur die leere Form das Apriorische. Es ist aber nicht der materielle Teil des Zwecks, sondern seine formelle Seite, der reine Wille, dasjenige, was mein ist; Ich ist selbst der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Besonderen, der Materie und der Form ist hier ebensowenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Apriorische ist, so ist das Besondere ein schlechthin Empirisches. Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, – eine Bestimmung hiervon zu geben, wäre widersprechend; denn der Inhalt hebt sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere. Und da die Moralität, damit sie rein sei, in nichts anderem als in der leeren Form des Bewußtseins gesetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle, so muß eine Sittlichkeit, die sonst für sich rein ist, sich den Inhalt ihres Tuns aus ihrer höheren, wahrhaft sittlichen Natur schöpfen, und der Zusatz dieses Bewußtseins, worin schlechthin das Moralische bestehen soll, dient zu nichts, als sie zu legieren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben ist, so wird dagegen durch jenes moralische Bewußtsein das Vernichten der Subjektivität gewußt und damit die Subjektivität in ihrem Vernichten selbst festgehalten und gerettet, und Tugend, indem sie sich in Moralität verwandelt, [wird] zum notwendigen Wissen um ihre Tugend, d. h. zum Pharisäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgesetzt, so steht es frei, indem die Moralität in der Form besteht, alle moralischen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben und

der Unsittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewissen zu verschaffen. Die Pflichten und Gesetze, da sie in dem Systeme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinandergeworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Absolutheit, sind, machen eine Wahl notwendig, welche Wahl schlechthin das Subjektive ist, denn das Objektive, die Form der Allgemeinheit, ist das Gemeinschaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, indem andere Pflichten übertreten, anderen gehorcht, indem anderen Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, – in welchem nicht Seiten sind, die als Pflichten gelten müssen; denn jede Anschauung eines wirklichen Falls ist unendlich durch den Begriff bestimmbar. Bestimmt der eigene zufällige, schlechte Sinn diese Wahl, so ist er eine Unsittlichkeit, die sich aber durch das Bewußtsein der Seite der Handlung, von der sie Pflicht ist, vor sich selbst rechtfertigt und sich ein gutes Gewissen gibt. Ist aber das Gemüt sonst für sich redlich genug, objektiv handeln zu wollen, so steht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge sind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber, und es muß in jene traurige Unschlüssigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin besteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden ist und es sich aus sich selbst keine Notwendigkeit erschaffen kann, noch darf. Entscheidet es sich aber für irgendeine der vielen Pflichten, so hat eine Entscheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtlosigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten wie jedes Wirkliche so der wirkliche Fall des Handelns aufgelöst werden kann und aus Pflicht aufgelöst werden muß. Das Wissen dieser Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, ist, weil sie empirisch unendlich sind, unmöglich und doch als Pflicht schlechthin gefordert. Indem auf diese Weise die Bewußtlosigkeit über den ganzen Umfang der Rücksichten bei der Handlung und Mangel an der erforderten Einsicht schlechthin notwendig wird, so muß das Be-

wußtsein dieser Zufälligkeit des Handelns vorhanden sein, was gleich ist dem Bewußtsein der Immoralität. Echte Sittlichkeit wird also durch den Zusatz dieser Art von Bewußtsein seiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt und durch diese Moralität womöglich unsittlich gemacht, der Unsittlichkeit selbst durch das Bewußtsein irgendeiner Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unsittlichen, strebenden, redlichen Gemütern aber das Bewußtsein notwendiger Unsittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Gestalt der Zufälligkeit der Einsicht gegeben, welche sie schlechthin nicht haben soll. Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie als Wissenschaft in das allgemeine Publikum übergehen und sich so beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer diesem immer noch Innern ist noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, wir haben gesehen wie, nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher sich die bisherige praktische Übersinnlichkeit zugleich als Erscheinung darstellt. Diese Erscheinung ist das Ganze der Handlung, teils angeschaut in der empirischen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit, teils aber soll die Realität des übersinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgenreiche Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt selbst sein, Prinzip einer Reihe von geistigen Wirkungen, – welches Letztere nichts ausdrückt als die in das Geistige selbst hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geistige ein Geisterreich wird. Denn im wahrhaft Geistigen und in der Idee ist keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee fürs erste dadurch verendlicht ist, daß sie einer sinnlichen Sphäre entgegen und als geistige gesetzt und dann diese geistige

Sphäre selbst wieder in eine unendliche Menge von geistigen Atomen, Subjektivitäten als Bürgern eines Dings, das Geisterreich heißt, qualitativ zersplittert ist, kann von geistigen Folgen die Rede sein. Das Spekulative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens selbst nur empirisch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjektivität Affiziertes vorkommt, das Ewige ist desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erscheint, verliert sich so zum Überflusse noch vollends durch die Form einer absoluten geistigen Sphäre, in welcher Folgen sind, und ihren Gegensatz, den sie gegen eine noch außer ihr vorhandene sinnliche Welt hat, wenn jenes Übersinnliche nicht schon selbst sinnlich genug wäre. Die Konstruktion der sittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moralischen Weltordnung realisiert werden soll, geht, statt sich in dem philosophischen Standpunkte zu halten, in empirisch geschichtliche Rücksichten und die Ewigkeit der sittlichen Idee in einen empirisch-unendlichen Progreß [über]. Von Spekulativem ist nichts zu sehen als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen gesetzt ist, – eine Idee, die aber etwas schlechthin Formelles bleibt; sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empirische hinüberzuspringen. Was zum Grunde liegen bleibt, ist die absolute Endlichkeit eines Subjekts und eines Handelns und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftlose Sinnenwelt und dann eine in die Unendlichkeit intellektueller Einzelheiten auseinandergeworfene und der sinnlichen absolut entgegengesetzte übersinnliche Welt, deren wahrhafte und inhaltreiche Identität, da alle diese Endlichkeiten absolut sind, ein Jenseits und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten ist. Und daß auf diese Weise, da nach dem System das Ich als das Absolute sich im Theoretischen mit einem Nicht-Ich affiziert bekennt, aber im Praktischen diese Zeitlichkeit aufzulösen vorgibt, die Vernunft-Idee der Identität des Subjektiven und Objektiven

etwas für die Wissenschaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes ist, konnte so nur erwiesen werden, daß an jenem Praktischen gezeigt wurde, wie diese Idee in demselben nicht konstruiert, sondern durchgehend abwesend und vielmehr nicht ein gesunder, sondern ein von aller Gesundheit abgekommener, in Reflexions-Aberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft, welche er seine Deduktion nennt, steckender Verstand herrschend ist, von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Spekulation zu finden ist, nämlich die Idee der transzendentalen Einbildungskraft, bei der Kantischen Philosophie beleuchtet haben und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moralische Weltordnung, Vernunftzweck sind, in seinen praktischen Realitäten, um die Abwesenheit der Idee an ihnen selbst zu zeigen, denn auch haben folgen müssen.

Nachdem auf diese Weise durch die Totalität der betrachteten Philosophien der Dogmatismus des Seins in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen [ist] und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik durch diese ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des Innern oder der neuen und modischen Kultur angezogen [hat], die Seele als Ding in Ich, als praktische Vernunft in Absolutheit der Persönlichkeit und der Einzelheit des Subjekts, – die Welt aber als Ding in das System von Erscheinungen oder von Affektionen des Subjekts und geglaubten Wirklichkeiten, – das Absolute aber als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt und diese Metaphysik der Subjektivität, während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen, den vollständigen Zyklus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen und

also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, nämlich das Absolutsetzen der einzelnen Dimensionen der Totalität und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System, vollständig dargestellt und damit das Bilden beendigt hat; so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichtum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt. Denn wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt, und diese Vollständigkeit ist durchlaufen.

Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser philosophischen Bildungen mit der Philosophie – ein Zusammenhang, dessen die Jacobische Philosophie am meisten entbehrt – und ihre positive, wahrhafte, aber untergeordnete Stelle in derselben erhellt aus demjenigen, was sich bei Gelegenheit dieser Philosophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Absoluten gemachtes und dadurch mit der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Prinzip ist, ergeben hat; indem in denselben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Absoluten – welche die reine Vernichtung des Gegensatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist, d. h. die sich ewig vernichtet, aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt – erkannt wird.

Da für die Erkenntnis diese negative Bedeutung des Absoluten oder die Unendlichkeit durch die positive Idee, daß das Sein schlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, sondern beide eins sind, bedingt ist, so war von diesen Reflexionsphilosophien teils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geschah, statt

unmittelbar ins Positive der absoluten Idee überzuschlagen, auf diesem Punkte sich fixierte und zur Subjektivität wurde, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die sie selbst vorher vernichtete; teils aber ist die Unendlichkeit und das Denken, das sich als Ich und Subjekt fixiert und das Objekt oder das Endliche so sich gegenüber erhält, also von dieser Seite auf gleicher Stufe mit ihm steht, auf der andern Seite, weil sein innerer Charakter Negation, Indifferenz ist, dem Absoluten näher als das Endliche, so auch die Philosophie der Unendlichkeit der Philosophie des Absoluten näher als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: »la nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme«[11]) –, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen[12], aus welcher Härte allein – weil das Heitere, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien sowie der Naturreligionen verschwinden muß – die höchste Totalität in ihrem ganzen

11 *Pensées*, 441 (ed. Brunschvicg): »die Natur ist so beschaffen, daß sie überall, sowohl innerhalb als außerhalb des Menschen, auf einen verlorenen Gott weist.«

12 A: »wiederhergestellten« – W: »wiederhergestellt«

Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.

Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften[1]

Die Wissenschaft des Naturrechts ist gleich anderen Wissenschaften als Mechanik, Physik zwar längst als eine wesentlich philosophische Wissenschaft und, weil die Philosophie Teile haben muß, als ein wesentlicher Teil derselben anerkannt worden; aber sie hat mit den anderen das gemeinschaftliche Schicksal gehabt, daß das Philosophische der Philosophie allein in die Metaphysik verlegt und ihnen wenig Anteil daran vergönnt [war], sondern daß sie, in ihrem besonderen Prinzip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beispiele angeführten Wissenschaften sind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philosophie geständig zu sein, so daß sie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wissenschaftliches Prinzip anerkennen, hiermit auf die Ansprüche, wahrhafte Wissenschaften zu sein, Verzicht tun und sich begnügen, aus einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu bestehen und sich der Verstandesbegriffe bittweise, und ohne damit etwas Objektives behaupten zu wollen, zu bedienen. Wenn solches, was sich philosophische Wissenschaft genannt, aus der Philosophie und aus der Kategorie der Wissenschaft überhaupt zuerst wider seinen Willen ausgeschlossen worden ist und alsdann diese Stellung sich am Ende hat gefallen lassen, so hat diese Ausschließung nicht

1 *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 2, [November/Dezember] 1802, und Stück 3, [Mai/Juni] 1803

darin ihren Grund, daß jene sogenannten Wissenschaften nicht von der Wissenschaft der Philosophie selbst ausgegangen und in dem bewußten Zusammenhang mit ihr sich nicht gehalten haben; denn es ist jeder Teil der Philosophie in seiner Einzelheit fähig, eine selbständige Wissenschaft zu sein und eine vollkommene innere Notwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch sie wahrhafte Wissenschaft ist, das Absolute ist, – in welcher Gestalt es allein das eigentümliche Prinzip ist, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt und in Beziehung auf welches sie einer äußeren Notwendigkeit angehört. Aber von dieser Bestimmtheit bleibt die Idee selbst frei und vermag sich in dieser bestimmten Wissenschaft so rein zu reflektieren, als das absolute Leben in jedem Lebendigen sich ausdrückt, ohne daß das Wissenschaftliche einer solchen Wissenschaft oder ihre innere Vernünftigkeit sich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhöbe, welche das Wesen jeder Wissenschaft und in der Philosophie als der absoluten Wissenschaft als diese reine Idee ist; von jener eigenen und doch freien wissenschaftlichen Ausbildung einer Wissenschaft gibt die Geometrie ein glänzendes, von den anderen Wissenschaften beneidetes Beispiel. Ebenso ist es auch nicht darum, daß den Wissenschaften, welche wie die obengenannten beschaffen sind, alle Realität abgesprochen werden muß, weil sie eigentlich empirisch seien; denn wie jeder Teil oder jede Seite der Philosophie eine selbständige Wissenschaft zu sein fähig ist, so ist jede unmittelbar damit auch ein selbständiges und vollendetes Bild und kann in der Gestalt eines Bildes von einer Anschauung, welche rein und glücklich sich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargestellt werden.

Die Vollendung der Wissenschaft aber erfordert, daß ebensowohl die Anschauung und das Bild mit dem Logischen vereinigt und in das rein Ideelle aufgenommen sei, als daß der abgesonderten, obzwar wahrhaften Wissenschaft ihre Einzelheit genommen und ihr Prinzip nach seinem höheren

Zusammenhang und Notwendigkeit erkannt und eben dadurch selbst vollkommen befreit werde, – wodurch es allein auch möglich ist, die Grenzen der Wissenschaft zu erkennen, über welche sie ohne dieses in Unwissenheit sein muß, weil sie sonst über sich selbst stehen und die Natur ihres Prinzips nach seiner Bestimmtheit in der absoluten Form erkennen müßte; denn aus dieser Erkenntnis würde für sie unmittelbar die Erkenntnis und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verschiedenen Bestimmtheiten folgen. So aber kann sie gegen ihre Grenzen nur empirisch sich verhalten und muß bald falsche Versuche machen, sie zu überschreiten, bald sie enger meinen, als sie sind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben, wie die Geometrie ebenfalls – welche z. B. zwar die Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreises zu erweisen weiß* –, noch mehr die Arithmetik und am meisten die Vereinigung beider die größten Beispiele vom Herumtappen der Wissenschaft im Dunkeln an den Grenzen gibt.

Wenn die kritische Philosophie auf theoretische Wissenschaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wissen-

* Fichte tut sich (in der Einleitung zum Naturrecht[2]) auf die Einfachheit der Einsicht in den Grund der letzteren Inkommensurabilität etwas zugute: krumm sei nämlich im Ernste nicht gerade. Die Oberflächlichkeit dieses Grundes erhellt von sich selbst und widerlegt sich auch unmittelbar durch die erste Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche beide gerade sind, so wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hilfe betrifft, die ebendaselbst bei gesundem Menschenverstand gegen die mathematische Unendlichkeit gesucht wird, daß ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist, nicht gemessen werden könne, so müßte teils eben dieselbe Hilfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die absolute Idee sich realisieren soll, zu Gebote stehen, teils ist damit über die Hauptsache, die positive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, sondern Identität ist, nichts bestimmt, ob diese zu setzen ist; was ebensoviel heißt, als daß über Kommensurabilität oder Inkommensurabilität nichts bestimmt ist.

2 *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Leipzig und Jena 1796/97; SW, Bd. III

schaftliche an ihnen als etwas nicht Objektives, sondern dem Mitteldinge zwischen Nichts und Realität, der Vermischung von Sein und Nichtsein angehörig zu erweisen und ihr Geständnis herbeizuführen, daß sie nur im empirischen Meinen sind, so ist ihr Positives von dieser Seite desto ärmer ausgefallen und nicht vermögend gewesen, jene Wissenschaften der Philosophie wiederzugeben. Dagegen hat sie das Absolute ganz in die praktische Philosophie gelegt, und in dieser ist sie positives oder dogmatisches Wissen. Wir müssen die kritische Philosophie, welche sich auch transzendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, so besonders im Naturrecht als den Kulminationspunkt desjenigen Gegensatzes betrachten, der, wie die Kreise auf der Oberfläche des Wassers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, sich konzentrisch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden, sich in früheren wissenschaftlichen Bestrebungen aus der Verschlossenheit der Barbarei von schwächeren Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritischen Philosophie durch den absoluten Begriff der Unendlichkeit sich selbst verständigte und als Unendlichkeit auch sich aufhebt. Den früheren Behandlungsarten des Naturrechts und demjenigen, was für verschiedene Prinzipien desselben angesehen werden müßte, muß daher für das Wesen der Wissenschaft alle Bedeutung abgesprochen werden, weil sie zwar im Gegensatze und in der Negativität, aber nicht in der absoluten Negativität oder in der Unendlichkeit sind, welche allein für die Wissenschaft ist, sondern sowenig das Positive als das Negative rein haben und Vermischungen von beiden sind. Es würde allein das Interesse einer Neugierde über das Geschichtliche der Wissenschaft sein, welches bei ihnen verweilen könnte, sowohl um sie mit der absoluten Idee zu vergleichen und in der Verzerrung derselben selbst die Notwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Bestimmtheit, die Prinzip ist, verzogen die Momente der absoluten Form sich darstellen und selbst unter der Herr-

schaft eines eingeschränkten Prinzips doch diese Versuche beherrschen, – als auch den empirischen Zustand der Welt sich in dem ideellen Spiegel der Wissenschaft reflektieren zu sehen.

Denn was *das Letzte betrifft*, so wird in dem Zusammenhang aller Dinge das empirische Dasein und der Zustand aller Wissenschaften zwar ebenfalls den Zustand der Welt ausdrücken, aber am nächsten der Zustand des Naturrechts, weil es unmittelbar sich auf das Sittliche, den Beweger aller menschlichen Dinge bezieht und, insofern die Wissenschaft desselben ein Dasein hat, der Notwendigkeit angehört, mit der empirischen Gestalt des Sittlichen, welche ebenso in der Notwendigkeit ist, eins sein und als Wissenschaft dieselbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erste betrifft, so kann als wahrer Unterschied des Prinzips der Wissenschaft allein anerkannt werden, ob sie im Absoluten oder ob sie außer der absoluten Einheit, in dem Gegensatze ist. Sie könnte im letzteren Fall aber überhaupt gar nicht Wissenschaft sein, wenn ihr Prinzip nicht irgendeine unvollständige und relative Einheit oder der Begriff eines Verhältnisses wäre, und wäre es auch nur die leere Abstraktion des Verhältnisses selbst, unter dem Namen der Attraktivkraft oder der Kraft des Einsseins. Wissenschaften, deren Prinzip kein Verhältnisbegriff oder nur die leere Kraft des Einsseins ist, bleibt nichts Ideelles als das erste ideelle Verhältnis, nach welchem das Kind different gegen die Welt ist, die Form der Vorstellung, in welche sie die empirischen Qualitäten setzen und deren Mannigfaltigkeit sie hererzählen können; sie würden vorzüglich empirische Wissenschaften heißen. Weil aber praktische Wissenschaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem ist, so müssen in der praktischen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, sondern Verhältnisse, es seien negative wie der Selbsterhaltungstrieb oder positive als Liebe und Haß, Geselligkeit und dergleichen, in sich schließen; und die wissen-

schaftlichere Empirie unterscheidet sich von jener reinen Empirie nicht im allgemeinen dadurch, daß Verhältnisse mehr als Qualitäten ihr Gegenstand wären, sondern dadurch, daß sie diese Verhältnisse in der Begriffsform fixiert und sich an diese negative Absolutheit hält, ohne jedoch diese Form der Einheit und den Inhalt derselben zu trennen. Wir werden diese *empirische Wissenschaften* nennen; dagegen diejenige Form der Wissenschaft, in welcher der Gegensatz absolut und die reine Einheit oder die Unendlichkeit, das negativ Absolute rein von dem Inhalt abgesondert und für sich gesetzt ist, eine rein-*formelle* Wissenschaft.

Obzwar hiermit ein spezifischer Unterschied zwischen den beiden unechten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts festgesetzt ist, nach welchem das Prinzip der einen Verhältnisse und Vermischungen der empirischen Anschauung und des Allgemeinen, das der anderen aber absoluter Gegensatz und absolute Allgemeinheit ist, so erhellt doch von selbst, daß die Ingredienzien beider, empirische Anschauung und Begriff, dieselben sind und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus seiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts anderem als zu Verhältnissen oder relativen Identitäten gelangen kann, weil das Rein-Ideelle oder der Gegensatz absolut gesetzt [ist], also die absolute Idee und Einheit nicht vorhanden sein kann und in Beziehung auf die Anschauung – da mit dem Prinzip der absoluten Entgegensetzung oder des Absolutseins des Rein-Ideellen das absolute Prinzip der Empirie gesetzt ist – die Synthesen, insofern sie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Teils des Gegensatzes, sondern auch eine positive Bedeutung der Anschauung haben sollen, nur empirische Anschauungen vorstellen.

Diese *zwei Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts sind fürs erste näher zu charakterisieren*: die erstere in bezug auf die Weise, wie die absolute Idee nach den Momenten der absoluten Form in ihr erscheint; die andere, wie das Unendliche oder das negative Absolute es ver-

gebens zu einer positiven Organisation zu bringen sucht. Die Auseinandersetzung des letzteren Versuchs wird unmittelbar auf die *Betrachtung der Natur und des Verhältnisses der Wissenschaften des Sittlichen als philosophischer Wissenschaften* führen sowie *des Verhältnisses derselben zu dem,* was *positive Rechtswissenschaft* genannt wird und was sich zwar außerhalb der Philosophie hält und, indem es von selbst auf sie Verzicht tut, sich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein absolutes Bestehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätention nicht nachzusehen ist.

[I]

Was nun die *Behandlungsart* des Naturrechts betrifft, welche wir die *empirische* genannt haben, so kann fürs erste überhaupt sich nicht auf die Bestimmtheiten und Verhältnisbegriffe selbst, ihrer Materie nach, eingelassen werden, welche sie aufgreift und unter dem Namen von Grundsätzen geltend macht, sondern es ist gerade dies Absondern und Fixieren von Bestimmtheiten, was negiert werden muß. Die Natur dieses Absonderns bringt es mit sich, daß das Wissenschaftliche nur auf die Form der Einheit gehen und an einem organischen Verhältnisse von den vielerlei Qualitäten, in die es sich verteilen läßt, wenn sie nicht bloß erzählt werden sollen – um über diese Menge eine Einheit zu erreichen – irgendeine Bestimmtheit herausgehoben und diese als das Wesen des Verhältnisses angesehen werden muß. Aber eben damit ist die Totalität des Organischen nicht erreicht, und das Übrige desselben, aus jener erwählten Bestimmtheit Ausgeschlossene kommt unter die Herrschaft dieser, welche zum Wesen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältnis der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald die Gemeinschaft der Güter usw. gesetzt und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältnis bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe [wird]

bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in anderen, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Notwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde usw., aufgegriffen und eine solche Einzelheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht; wobei dann natürlich erfolgt, daß, weil eine solche Bestimmtheit mit den übrigen Bestimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterscheiden sind, nicht in notwendigem Zusammenhange ist, ein Gequäle darüber, um die notwendige Beziehung und Herrschaft der einen über die anderen zu finden, entsteht, das kein Ende nimmt, und daß, weil die innere Notwendigkeit, die nicht in der Einzelheit ist, fehlt, jede sich die Unabhängigkeit von der anderen sehr gut vindizieren kann. – Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältnisse, worein das Organische durch empirische oder unvollkommen reflektierte Anschauung zersplittert ist, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit gesetzt, sind das, was von jenem Wissen das Wesen und die Zwecke genannt und, indem ihre Form des Begriffs als absolutes Sein der Bestimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt ist, als Grundsätze, Gesetze, Pflichten usw. aufgestellt werden, – von welcher Verwandlung der Absolutheit der reinen Form, welche aber die negative Absolutheit oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit ist, in die Absolutheit des Inhalts und der Bestimmtheit, welche in die Form aufgenommen ist, mehr gesprochen werden wird bei dem Prinzip der kritischen Philosophie, welche jene Verwandlung, die bei dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, bewußtlos geschieht, mit Reflexion darauf und als absolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Diese formale Einheit, in welche die Bestimmtheit durch das Denken gesetzt wird, ist es zugleich, was den Schein der Notwendigkeit gibt, welche die Wissenschaft sucht; denn die

Einheit Entgegengesetzter, in Beziehung auf diese als reelle betrachtet, ist ihre Notwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur *eines* von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist, so ist auch die Notwendigkeit nur eine formale analytische und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann, durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Inhalts erschlichen und so Gesetze und Grundsätze konstituiert werden.

Aber indem diese empirische Wissenschaft in der Mannigfaltigkeit von solchen Grundsätzen, Gesetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten sich befindet, deren keines absolut ist, muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfnis der absoluten Einheit aller dieser zusammenhanglosen Bestimmtheiten und einer ursprünglichen einfachen Notwendigkeit vorschweben, und wir betrachten, wie sie dieser aus der Vernunft abstammenden Forderung Genüge tun wird oder wie die absolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrschaft des für dieses empirische Wissen unüberwindlichen Gegensatzes des Vielen und des Einen dargestellt werden wird. Es ist teils an sich interessant in diesem wissenschaftlichen Bemühen und in dem trüben Medium desselben, selbst noch den Reflex und die Herrschaft des Absoluten, aber zugleich die Verkehrtheit desselben zu erblicken; teils sind die Formen, welche die Momente des Absoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurteilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wissenschaft zu rechtfertigen, daß sie keine Rücksicht darauf nimmt, – welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätslosen Grundes und Bodens, aus dem sie erwachsen und dessen Geschmack und Natur ihnen sich einwächst, am evidentesten geschieht.

Fürs erste schwebt der empirischen Wissenschaft die wissen-

schaftliche Totalität als eine Totalität des Mannigfaltigen oder als Vollständigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Konsequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben und mit ihren gedachten Bestimmtheiten die Konsequenz so weit fortsetzen, bis anderer empirischer Stoff, der jenem widerspricht, aber ebenso sein Recht hat, gedacht und als Grundsatz ausgesprochen zu werden, die Konsequenz der vorhergehenden Bestimmtheit nicht mehr erlaubt, sondern sie zu verlassen zwingt. Der Formalismus kann seine Konsequenz so weit ausdehnen, als die Leerheit seines Prinzips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er sich erschlichen hat; dafür ist er aber auch berechtigt, was der Vollständigkeit abgeht, stolzerweise von seiner Apriorität und Wissenschaft unter dem Ekelnamen des Empirischen auszuschließen, denn seine formalen Prinzipien behauptet er als das Apriorische und Absolute und also dasjenige, dessen er sich durch sie nicht bemeistern kann, als Nicht-Absolutes und Zufälliges, wenn er anders sich nicht so zu helfen weiß, daß er zum Empirischen überhaupt und von einer Bestimmtheit wieder zur anderen den formellen Übergang des Fortschreitens vom Bedingten zur Bedingung findet und, da diese wieder ein Bedingtes ist, so fort ins Unendliche, – wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, sich begibt, sondern, da in dem Zusammenhang des Bedingten mit der Bedingung diese Entgegengesetzten als absolut bestehend gesetzt werden, selbst ganz in die empirische Notwendigkeit versinkt und dieser durch die formale Identität oder das Negativ-Absolute, womit er sie zusammenhält, den Schein wahrhafter Absolutheit erteilt.

Diese Verbindung der Konsequenz mit der Vollständigkeit des Bildes – es sei der letzteren vollständigeren formalen und leeren Konsequenz oder jener ersteren, die mit bestimmten Begriffen als Grundsätzen, von deren einem sie zu anderen übergeht, nur in der Inkonsequenz konsequent ist – verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen,

wie es für die reine Empirie ist, für welche jedes gleiche Rechte mit dem anderen hat und welche keine Bestimmtheit, deren eine so reell ist als die andere, der anderen vorzieht, worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empirie mit dieser wissenschaftlichen, von der hier die Rede ist, noch zurückkommen werden.

Nach dieser formalen Totalität müssen wir betrachten, wie die absolute Einheit sowohl als einfache Einheit, die wir die ursprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empirischen Wissens erscheint; beide Einheiten, welche im Absoluten eins und deren Identität das Absolute ist, müssen in jenem Wissen getrennt und als ein Verschiedenes vorkommen.

Was fürs erste jene Einheit betrifft, so kann es der Empirie nicht um sie als das Wesen der Notwendigkeit, das für die Erscheinung ein äußeres Band derselben ist, zu tun sein; denn in der Einheit, welche die wesentliche ist, ist das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und nichts; weil mannigfaltiges Sein Prinzip der Empirie ist, so ist es ihr versagt, zum absoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für sie absolut und auch durch den Begriff, nach dem sie schlechthin Viele sind, unendlich Viele sind, zu dringen. Jene ursprüngliche Einheit kann daher nur eine, soviel möglich ist, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit sie zur Erkenntnis der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt und des Mannigfaltigen die geringste nötige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen sowie im Sittlichen das *Chaos*, das im letzteren bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantasie als *Naturzustand*, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraktion als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, [als] *Natur und Bestimmung des Menschen* vorgestellt wird, und auf diese Weise wird das, was als schlechthin notwendig, an sich, absolut einerseits behauptet ist, zugleich andererseits als etwas

nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt, welches der härteste Widerspruch ist.

Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an sich sei, auf die Weise finden könne, daß, wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles Willkürliche und Zufällige absondere, durch diese Abstraktion ihm unmittelbar das absolut Notwendige übrigbleiben müsse. Wenn man sich alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche rechnen kann, als besonderen Sitten, der Geschichte, der Bildung und auch dem Staate angehörig, so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Naturzustandes oder das Abstraktum desselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was notwendig ist. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu sein erkannt wird, darum auch mit abgesondert werden, weil das chaotische Bild des Notwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atome mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann und also [das,] was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derselben als der schwächsten Einheit, deren das Prinzip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist. Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus fürs erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes sein, als daß soviel darin sei, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden

soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Notwendigen und also es selbst als notwendig darzutun, zu diesem Behuf eine eigene Qualität oder Vermögen in das Chaos zu verlegen, nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypothesen zu machen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit, nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, eins also aus dem anderen auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist.

Auf einer Seite bringt es diese trübe Ahnung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturzustandes und in der Abstraktion von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur absoluten negativen Einheit, sondern sie geht nur auf Auslöschung einer großen Menge von Besonderheiten und Entgegensetzungen; aber es bleibt noch eine unbestimmbare Menge von qualitativen Bestimmtheiten in ihm, die ebensowenig für sich eine andere als eine empirische und füreinander keine innere Notwendigkeit haben; sie haben nur die Beziehung, als Vieles und, weil dies Viele füreinander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegeneinander bestimmt zu sein, und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder im dem Abstraktum des Menschen als in einem sich gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es ist aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem diese Qualitäten einander schlechthin entgegengesetzt und also rein ideell sind, sie in dieser Idealität und Absonderung nicht, wie es doch sein soll, bestehen können, sondern sich aufheben und auf nichts reduzieren; aber zu dieser absoluten Reflexion und zu der Einsicht des Nichts der Bestimmtheiten im absolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, sondern das viele Nichts bleibt für sie eine Menge von Realitäten. Zu dieser Vielheit aber muß die positive, als absolute Totalität sich ausdrückende Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes

hinzukommen, und schon in dieser Form des Verknüpfens der beiden Seiten der absoluten Identität ist es enthalten, daß die Totalität ebenso getrübt und unrein als die der ursprünglichen Einheit sich darstellen wird. Der Grund des Seins der einen dieser hier abgesonderten Einheiten für die andere oder des Übergangs von der ersten zur zweiten ist der Empirie ebensoleicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Übel willen, die er mit sich führt, verlassen, was nichts anderes heißt als: es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstreitenden das Gute oder das sei, wohin man kommen müsse; oder in die Vorstellung der ursprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein solcher Grund des Übergangs als Trieb der Geselligkeit hineingelegt oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht getan und sogleich zu dem ganz Besonderen der Erscheinung jener zweiten Einheit, zu Geschichtlichem als Unterjochung der Schwächeren durch Mächtigere usw. fortgegangen. Die Einheit selbst aber kann nach dem Prinzip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als wieder mannigfaltige Verwicklungen des als ursprünglich gesetzten einfachen und abgesonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten, die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, teilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind, an die Stelle der vielen atomen Qualitäten [setzen], also eine Vielheit von Geteiltem oder von Verhältnissen darstellen und, insofern die Einheit als Ganzes gesetzt wird, den leeren Namen einer formlosen und äußeren Harmonie unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats setzen. Wenn diese Einheit auch, es sei für sich oder, in einer mehr empirischen Beziehung, nach ihrer Entstehung als absolut, von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend, und wenn in ihrem Bestehen auch der Mittelpunkt und das innere Wesen als göttlich vorgestellt wird, so bleibt

doch diese Vorstellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes. Es sei, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, sondern auch als ihr Erhalter und in Beziehung auf das Letztere die Majestät der obersten Gewalt, als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt werde, so ist das Göttliche der Vereinigung ein Äußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältnis der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Prinzip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt, auf welchem Punkte dieses Verhältnisses sie unmittelbar mit dem ihr entgegengesetzten Prinzip, für welches die abstrakte Einheit das Erste ist, zusammentrifft, nur daß die Empirie über ihre Inkonsequenzen, die aus der Vermischung so spezifisch verschieden gesetzter Dinge, wie die abstrakte Einheit und die absolute Vielheit ist, entspringen, nicht verlegen ist und eben darum auch den Vorteil hat, Ansichten, die außer ihrer bloß materiellen Seite Erscheinungen von einem reineren und göttlicheren Innern sind, als nach dem Prinzip der Entgegensetzung, worin allein Herrschen und Gehorchen möglich, geschehen kann, den Zugang nicht zu verschließen.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes sowie das Verhältnis der absoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter jene höchste Gewalt sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit – das Moment der absoluten Einheit und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes – als besondere Wesenheiten fixiert und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts anderes als die absolute sittliche Natur ist und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man

unter der natürlichen Freiheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur durch das Reellsein der Majestät gedacht werden kann; das Natürliche aber, welches im sittlichen Verhältnis als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde selbst nichts Sittliches sein und also am wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebensowenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der absoluten Idee fixiert und in relativer Identität mit der Majestät als ein Verhältnis der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelheit etwas schlechthin Gesetztes wäre, sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelheit als solche nichts und schlechthin eins mit der absoluten sittlichen Majestät, welches wahrhafte lebendige, nicht unterwürfige Einssein allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist.

Wir haben die wissenschaftliche Empirie, insofern sie wissenschaftlich ist, der positiven Nichtigkeit und der Unwahrheit ihrer Grundsätze, Gesetze usw. angeklagt, weil sie Bestimmtheiten durch die formale Einheit, in welche sie dieselben versetzt, die negative Absolutheit des Begriffs erteilt und sie als positiv absolut und an sich seiend, als Zweck und Bestimmung, Grundsatz, Gesetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Absolutes bedeuten, ausspricht. Um aber die Einheit eines organischen Verhältnisses, welches diesem qualitativen Bestimmen eine Menge solcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß *einer* als Zweck, Bestimmung oder Gesetz ausgedrückten Bestimmtheit eine Herrschaft über die anderen Bestimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben und diese vor ihr als unreell und nichtig gesetzt werden. In dieser Anwendung und Konsequenz ist es, daß die Anschauung als innere Totalität vernichtet wird; es ist daher die Inkonsequenz, durch welche jene Aufnahme der Bestimmtheiten in den Begriff sich berichtigen und die der Anschauung angetane Gewalt aufheben kann, denn die Inkonsequenz vernichtet unmittelbar die einer Bestimmtheit vorher erteilte Absolutheit. Von dieser Seite muß die alte, durchaus inkon-

sequente Empirie nicht im Verhältnis zur absoluten Wissenschaft als solcher, aber im Verhältnis zur Konsequenz der empirischen Wissenschaftlichkeit, von welcher die Rede bisher gewesen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anschauung vermag auf diese Art in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Notwendigkeit und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken, – einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der auseinandergeworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre. Es ist in einer solchen durch Hilfe von Begriffen gemachten Darstellung nur eine Ungeschicklichkeit der Vernunft, daß sie das, was sie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und sich desselben als Idee bewußt wird. Wenn die Anschauung sich nur selbst getreu bleibt und vom Verstande sich nicht irremachen läßt, so wird sie, insofern sie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, sich in Ansehung derselben ungeschickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtsein verkehrte Gestalten annehmen und für den Begriff sowohl unzusammenhängend als widersprechend sein; aber die Anordnung der Teile und der sich modifizierenden Bestimmtheiten lassen den zwar unsichtbaren, aber inneren vernünftigen Geist erraten, und insofern diese seine Erscheinung als Produkt und Resultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Produkt vollkommen übereinstimmen.

Für den Verstand ist hierbei nichts leichter, als über diese Empirie herzufallen, jenen ungeschickten Gründen andere entgegenzusetzen, die Konfusion und den Widerspruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Konsequenzen zu ziehen, welche das Härteste und Unvernünftigste ausdrücken, und auf mannigfaltige Weise das Unwissenschaftliche der Empirie darzulegen, woran dieser ihr Recht widerfährt, besonders wenn sie entweder die Prätention hat, wissenschaftlich zu sein, oder gegen die Wissenschaft als

solche polemisch ist. Dagegen wenn Bestimmtheiten fixiert und ihr Gesetz mit Konsequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anschauung ihnen unterworfen und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, so hat die Empirie diese mit Recht der Einseitigkeit anzuklagen, und es steht durch die Vollständigkeit der Bestimmtheiten, die sie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Instanzen zu einer Allgemeinheit zu nötigen, die ganz leer wird. Jene Beschränktheit der Begriffe, das Fixieren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr erteilte Herrschaft über die anderen ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie und, je nachdem sie sich zu leereren Abstraktionen erschwang und sich reinerer Negationen bemächtigte wie Freiheit, reiner Wille, Menschheit usw., Metaphysik genannt hat und sowohl im Naturrecht als besonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philosophische Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn sie mit solchen wesenlosen Abstraktionen und positiv ausgedrückten Negationen als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate usw. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Bestimmtheiten, die ebenso wesenlos wie jene sind, wie Zwang, besonders psychologischer Zwang mit seinem ganzen Anhang von Entgegensetzung der praktischen Vernunft und der sinnlichen Triebfedern, und was sonst in dieser Psychologie einheimisch ist, diese Wissenschaften hin- und herzerrte und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als absolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundsätze und Gesetze mit mehr oder weniger Konsequenz durch eine Wissenschaft hindurchzwang. Mit Recht fordert die Empirie, daß ein solches Philosophieren sich an der Erfahrung orientieren müsse. Sie besteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein solches Gerüste und Künstelei von Grundsätzen und zieht ihre empirische Inkonsequenz, welche sich auf eine wenn auch trübe Anschauung eines Ganzen gründet, der Konsequenz eines

solchen Philosophierens und ihre eigene Konfusion z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität oder, in einem einzelneren Falle, in der Strafe, die Konfusion von Rache, Sicherheit des Staats, Besserung, Ausführung der Drohung, Abschreckung, Prävention usw., sei es in einer wissenschaftlichen Rücksicht oder im praktischen Leben, dem absoluten Auseinanderhalten dieser verschiedenen Seiten einer und ebenderselben Anschauung und dem Bestimmen des Ganzen derselben durch eine einzelne dieser Qualitäten vor, – behauptet mit Recht, daß die Theorie und jenes, was sich Philosophie und Metaphysik nennt, keine Anwendung habe und der notwendigen Praxis widerspreche, – welche Nichtanwendbarkeit besser so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts Absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophieren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwicklung und Verbundenheit mit anderen Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstückelung und durch jene Erhebung wesenloser Abstraktionen und Einzelheiten zur Absolutheit getötet wird.

Eine Empirie würde gegen solche Theorie und Philosophie mit dem größten Rechte sich behaupten und die Menge der Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rechte als etwas nicht Absolutes, sondern als Unterscheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anschauung klarer wird, wichtig sind, betrachten, wenn sie selbst rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten scheint, so zeigt sich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflektieren schon vorher verunreinigte und aufgehobene Anschauung und verkehrte Vernunft und, was sich für Empirie ausgibt, nur das Schwächere in der Abstraktion und dasjenige ist, was mit weniger Selbsttätig-

keit seine Beschränktheiten nicht selbst herausgenommen, unterschieden und fixiert hat, sondern in solchen, welche in der allgemeinen Bildung festgeworden, als gesunder Menschenverstand vorhanden sind und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu sein scheinen, befangen ist. Zwischen solcher festgewordenen Verkehrtheit der Anschauung und den jetzt erst fixierten Abstraktionen ist das Bild des Streits notwendig ebenso buntscheckig, als sie selbst sind; jede gebraucht gegen die andere bald eine Abstraktion, bald eine sogenannte Erfahrung, und es ist auf beiden Seiten Empirie, die sich an Empirie, und Beschränktheit, welche sich an Beschränktheit zerschlägt, – bald ein Großtun mit Grundsätzen und Gesetzen gegen die Philosophie und Ausschließung derselben als einer inkompetenten Richterin über solche absolute Wahrheiten, in die sich der Verstand festgerannt hat, bald ein Mißbrauch derselben für das Räsonnement und eine Berufung auf dieselbe.

Dieses relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anschauung in ihr das Herrschende ist, gegen die Vermischung des Empirischen und Reflektierten eingeräumt worden, bezieht sich erinnertermaßen auf das bewußtlose Innere derselben; aber die Mitte zwischen beidem, jenem Inneren und ihrem Äußeren, – das Bewußtsein ist die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einseitigkeit liegt, und ihr Hintreiben gegen das Wissenschaftliche und die unvollständige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen sie sich auf diese Weise nur verunreinigt, stammt aus der Notwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit sich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit absolut versenke.

[II]

Die Seite der *Unendlichkeit* aber ist es, was das Prinzip der dem Empirischen sich entgegensetzenden Apriorität ausmacht, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empirischen Meinens und seiner Ver-

mischung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff ist in dem absoluten Begriff oder in der Unendlichkeit seinem Schwanken entnommen und die unvollständige Trennung entschieden. In einer niedrigeren Abstraktion ist die Unendlichkeit zwar auch als Absolutheit des Subjekts in der Glückseligkeitslehre überhaupt und im Naturrecht insbesondere von den Systemen, welche antisozialistisch heißen und das Sein des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen, herausgehoben, aber nicht in die reine Abstraktion, welche sie in dem Kantischen oder Fichteschen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandlungen darzustellen; denn wie sie das Prinzip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts anderes, als das unvermittelte Gegenteil seiner selbst zu sein, oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraktion der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder absolute Entgegensetzung; indem sie reine Idealität, ebenso unmittelbar reine Realität; indem sie das Unendliche, das Absolutendliche; indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist. Der absolute Übergang ins Entgegengesetzte, der ihr Wesen ist, und das Verschwinden jeder Realität in ihrem[3] Gegenteil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empirischerweise die eine Seite derselben, nämlich die Realität, oder das Bestehen der Entgegengesetzten fixiert und von dem Gegenteil, dem Nichts dieses Bestehens abstrahiert wird. Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Sein oder die Endlichkeit und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; und der absolute Begriff, auf diese Weise konstituiert, gibt in dieser Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden ist. Das Verhältnis dieser reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberstehenden mannigfaltigen Seien-

3 A: »seinem«

den ist selbst wieder ebenso eine gedoppelte Beziehung, entweder die positive des Bestehens beider oder des Vernichtetseins beider; sowohl jenes Bestehen aber als dieses Vernichtetsein ist nur als ein teilweises zu verstehen, denn wäre jenes Bestehen beider absolut, so wäre gar keine Beziehung beider, und wäre das vollkommene Vernichtetsein beider gesetzt, so wäre nicht ein Bestehen beider. Dieses teilweise Bestehen und teilweise Negiertsein beider – das Entgegensetzen eines teilbaren Ichs einem teilbaren Nicht-Ich im Ich, d. i. in der eben darum gleichfalls teilweisen Beziehung – ist das absolute Prinzip dieser Philosophie. In der ersten, der positiven Beziehung heißt die reine Einheit theoretische, in der negativen Beziehung praktische Vernunft; und weil in dieser die Negation der Entgegensetzung das Erste, also die Einheit als das mehr Bestehende, in der ersten aber das Bestehen des Gegensatzes das Erste, also die Vielheit das zuerst und mehr Bestehende ist, so erscheint hier die praktische Vernunft als die reelle, die theoretische aber als die ideelle. – Man sieht aber, daß diese Bestimmung ganz dem Gegensatze und der Erscheinung angehört; denn die reine Einheit, die als Vernunft gesetzt wird, ist freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengesetzte, Viele, was hiermit das Unvernünftige ist, schlechthin ein Bestehen hat, so wie sie als mehr bestehend und reeller erscheint, wenn das Viele als negiert oder vielmehr als zu negierend gesetzt ist. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft als die reine Einheit gesetzt wird, ist nur darum unvernünftig, weil sie als die wesenlose Abstraktion des Vielen und hingegen die Vernunft als die wesenlose Abstraktion des Einen gesetzt ist; an sich aber betrachtet, ist sowohl jenes Viele absolute Einheit des Einen und Vielen als diese Einheit, und die Natur oder die theoretische Vernunft, welche das Viele ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die sittliche, welche die Einheit ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle bestimmt werden, weil in der

Entgegensetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit ist.

Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, deswegen allein die *formelle* Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen, und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt sein; aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz und das Ideelle nicht zur Realität, denn ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft, deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältnis zum Vielen, – als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut affiziert [ist] und aus der Erscheinung nicht herausgeht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, tut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen.

Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiermit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung ebenso wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu sein. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frei und daß sie absolute Identität des Ideellen und Reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität Differenter, deren Bestimmtheit ist, der einen die Einheit, der anderen die Vielheit zu sein, und diese Bestimmtheit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben: diese Bestimmtheit ist ebensowohl aufgehoben, als sie gesetzt ist; jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegen-

gesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst ein entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältnis notwendig. Weil das Reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative, und diese relative Identität der Entgegengesetzten ist die Notwendigkeit. Wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr Verhältnis selbst oder die Identität des Verhältnisses ein Differentes sein; sowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erste ist. Dieses zweifache Verhältnis bestimmt die gedoppelte Seite der Notwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten. Da dieses zweifache Verhältnis auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der anderen Seite steht und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben ist, die Indifferenz nennen, so ist das Absolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses; und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das Positive ist, – und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und Positive ist; jene ist die physische, diese die sittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältnis aber oder die relative Identität die Notwendigkeit ist, so ist jede dieser beiden Erscheinungen das Einssein und die Indifferenz der Freiheit und der Notwendigkeit. Die Substanz ist absolut und unendlich; in diesem Prädikat Unendlichkeit ist die Notwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erscheinung [enthalten], und diese Notwendigkeit drückt sich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältnisse aus. Jedes der beiden Attribute drückt selbst die Substanz aus und ist absolut und unendlich oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses, und an dem Verhältnisse ist ihr Unterschied so gesetzt, daß in dem Verhältnisse der Einen das Viele, in dem Verhältnisse der Anderen das Eine das Erste oder das gegen die Anderen Herausgekehrte ist. Weil aber in der sittlichen Natur selbst in ihrem Verhältnis die Einheit das Erste ist, so

ist sie auch in dieser relativen Identität, d. i. in ihrer Notwendigkeit frei; oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erste ist, nicht aufgehoben wird, so ist diese zweite Freiheit so bestimmt, daß das Notwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist. Würden wir nun diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur isolieren und nicht die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität für das Wesen der sittlichen Natur anerkennen, sondern die Seite des Verhältnisses oder der Notwendigkeit, so würden wir auf demselben Punkte stehen, auf welchem das Wesen der praktischen Vernunft als absolute Kausalität habend bestimmt wird, oder daß sie zwar frei und die Notwendigkeit nur negativ, aber eben darum doch gesetzt ist, wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz herauskommt, das Verhältnis oder die relative Identität zum Wesen gemacht und das Absolute allein als negativ Absolutes oder als Unendliches begriffen wird.

Der empirische und populäre Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen usw. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit) und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbsttätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, daß in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist). Die Realität dieser Vorstellung begründet sich auf das empirische Bewußtsein und die allgemeine Erfahrung eines jeden, sowohl jenen Zwiespalt als diese reine Einheit der praktischen Vernunft oder die Abstraktion des Ich in sich zu finden. Es kann auch nicht die Rede davon sein, diesen Standpunkt zu leugnen, sondern er

ist vorhin als die Seite der relativen Identität, des Seins des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden; aber dies muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältnis sich nur als eine Seite und das Isolieren desselben also als etwas Einseitiges beweist und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtsein betrifft, so muß in eben demselben ebenso notwendig die Sittlichkeit selbst vorkommen als jener Standpunkt, welcher, da das Verhältnis für sich isoliert, als an sich seiend und nicht als Moment gesetzt ist, das Prinzip der Unsittlichkeit ist. Das empirische Bewußtsein ist darum empirisch, weil die Momente des Absoluten in ihm zerstreut, nebeneinander, aufeinanderfolgend, zersplittert erscheinen; aber es wäre selbst kein gemeines Bewußtsein, wenn die Sittlichkeit nicht ebenso in ihm vorkäme. Unter diesen mannigfaltigen Erscheinungen des Sittlichen und des Unsittlichen, die im empirischen Bewußtsein vorkommen, hatte jene formelle Philosophie die Wahl, und es ist nicht der Fehler des gemeinen Bewußtseins, sondern der Philosophie, daß sie die Erscheinung des Unsittlichen gewählt und an der negativen Absolutheit oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Absolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darstellung desjenigen, was diese negative Absolutheit vermag, beruht die Ausführung dieser praktischen Philosophie, und wir müssen dem falschen Versuch, in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergibt sich sogleich, daß, da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede sein kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist, indem, was über den reinen Begriff oder – weil dieser, insofern er als negierend das Viele, d. h. als praktisch gesetzt wird, die Pflicht

ist – was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraktion eines Gesetzes hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört; wie Kant, derjenige, der diese Abstraktion des Begriffs in ihrer absoluten Reinheit dargestellt hat, sehr gut erkennt, daß der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgeht und daß sie nichts mehr als die *Form* der *Tauglichkeit* der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt und schließt eine Bestimmtheit in sich; der reine Wille dagegen ist frei von Bestimmtheiten; das absolute Gesetz der praktischen Vernunft ist, jene Bestimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieser in die Form aufgenommenen Bestimmtheit ist das Gesetz. Ist es möglich, daß die Bestimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt sie sich durch diese Form nicht auf, so ist sie gerechtfertigt und ist durch die negative Absolutheit selbst absolut geworden, Gesetz und Recht oder Pflicht. Aber die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form erteilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit, und wenn die ihr erteilte Einheit rein als das, was sie ist, in einem Satze ausgesprochen wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tautologie. Und in der Produktion von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft; die reine Identität des Verstandes, im Theoretischen als der Satz des Widerspruchs ausgedrückt, bleibt, auf die praktische Form gekehrt, ebendasselbe. Wenn die Frage »Was ist Wahrheit?«, an die Logik gemacht und von ihr beantwortet, Kant den belachenswerten Anblick gibt, daß einer den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält, so ist die Frage »Was ist Recht und Pflicht?«, an jene reine praktische Vernunft gemacht und von ihr beantwortet, in demselben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein würde, welches von allen Erkenntnissen ohne Unter-

schied ihrer Gegenstände gültig wäre, daß es aber klar sei, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntnisse zugleich nicht angehen soll, zu fragen, so spricht er eben damit das Urteil über das Prinzip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt. Nun ist es aber gerade das Interesse zu wissen, was denn Recht und Pflicht sei; es wird nach dem Inhalt des Sittengesetzes gefragt, und es ist allein um diesen Inhalt zu tun; aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Inhalt abstrahiert sei, und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben müßte, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß also dieser Formalismus ein Gesetz aussprechen könne, dazu ist notwendig, daß irgendeine Materie, eine Bestimmtheit gesetzt werde, welche den Inhalt des Gesetzes ausmache, und die Form, welche zu dieser Bestimmtheit hinzukommt, ist die Einheit oder Allgemeinheit; daß eine Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten müsse, dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft drückt aus, daß irgendeine Bestimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des besonderen Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines gesetzt werde. Aber jede Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität gesetzt zu werden, und es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte. Jede Bestimmtheit ist aber an sich selbst ein Besonderes und nicht ein Allgemeines; es steht ihr die entgegengesetzte Bestimmtheit gegenüber, und sie ist nur Bestimmt-

heit, insofern ihr eine solche gegenübersteht. Jede von beiden Bestimmtheiten ist gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es sein soll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht und von welcher abstrahiert werden soll, dies ist völlig unbestimmt und frei; wenn die eine fixiert ist als an und für sich bestehend, so kann die andere freilich nicht gesetzt werden; aber diese andere kann ebensogut gedacht und, da diese Form des Denkens das Wesen ist, als ein absolutes Sittengesetz ausgesprochen werden. Daß der gemeinste Verstand ohne Unterweisung jene leichte Operation vornehmen und unterscheiden könne, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht, zeigt Kant an dem Beispiel der Frage, ob die Maxime, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern – im Fall sich an einem Depositum ein solches Mittel zeigte –, als ein allgemeines praktisches Gesetz gelten könne, welche also des Inhalts sein würde, daß jedermann ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, ableugnen dürfe; diese Frage entscheide sich von sich selbst, indem ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe.[4] Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Daß kein Depositum sei, wird anderen notwendigen Bestimmtheiten widersprechen, so wie, daß ein Depositum möglich sei, mit anderen notwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen und dadurch selbst notwendig sein wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden; aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen und dies Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden. Wenn die Bestimmtheit des Eigentums überhaupt gesetzt ist, so läßt sich der tauto-

4 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49

logische Satz daraus machen: das Eigentum ist Eigentum und sonst nichts anderes, und diese tautologische Produktion ist das Gesetzgeben dieser, der praktischen Vernunft: das Eigentum, wenn Eigentum ist, muß Eigentum sein. Aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigentums gesetzt, so ergibt sich durch die Gesetzgebung ebenderselben praktischen Vernunft die Tautologie: das Nichteigentum ist Nichteigentum; wenn kein Eigentum ist, so muß das, was Eigentum sein will, aufgehoben werden. Aber es ist gerade das Interesse, zu erweisen, daß Eigentum sein müsse; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt, nämlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse; aber daß dies schon vorher geschehen und eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten zum voraus gesetzt sei, fordert die reine Vernunft, und dann erst kann sie ihr nunmehr überflüssiges Gesetzgeben vollführen.

Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches, und sie muß als das Prinzip der Unsittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seins derselben verändern; und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Bestimmtheit gegen sich hat, deren eine die Negation der anderen und ebendarum keine etwas Absolutes ist (und es ist für die Funktion der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es ist, denn sie gibt bloß die leere Form), soll durch diese Verbindung mit der Form der reinen Einheit selbst zur absoluten, zum Gesetz und Pflicht gemacht sein. Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit und, in Beziehung aufs Sittliche, Unsittlichkeit gesetzt. – Diese Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Absolutes ist leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Bestimmtheit, in die Form

der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der bestimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes »die Bestimmtheit *A* ist die Bestimmtheit *A*« hervor. Die Form, oder im Satze: »die Identität des Subjekts und Prädikats ist etwas Absolutes«, [bringt] aber nur ein Negatives oder Formales [hervor], welches die Bestimmtheit *A* selbst nichts angeht; dieser Inhalt ist für die Form etwas durchaus Hypothetisches. Die Absolutheit, die in dem Satz seiner Form nach ist, gewinnt aber in der praktischen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; sie wird nämlich auch auf den Inhalt übertragen, der seiner Natur nach ein Bedingtes ist, und dieses nicht Absolute, Bedingte wider sein Wesen zu einem Absoluten durch jene Vermischung erhoben. Es ist nicht das praktische Interesse, eine Tautologie zu produzieren, und um dieser müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft ist, würde nicht so viel Aufhebens von der praktischen Vernunft gemacht; durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze »das Eigentum ist Eigentum« wird anstatt seiner wahrhaften Bedeutung: »die Identität, welche dieser Satz in seiner Form ausdrückt, ist absolut«, die Bedeutung untergeschoben: »die Materie desselben, nämlich das Eigentum, ist absolut«, und sofort kann jede Bestimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengesetzten Bestimmtheiten, und es wäre nur eine Ungeschicklichkeit, wenn zu irgendeiner Handlung kein solcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probablen Grundes wie bei den Jesuiten hat, sondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte; und dieser moralische Formalismus geht nicht über die moralische Kunst der Jesuiten und die Prinzipien der Glückseligkeitslehre, welche zusammenfallen, hinaus.

Es ist hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Bestimmtheit in den Begriff so verstanden wird, daß diese Aufnahme etwas Formelles ist oder daß die Bestimmtheit bleiben soll, also Materie und Form sich widersprechen, deren jene bestimmt, diese unendlich ist. Würde aber der Inhalt der Form, die Bestimmtheit der Einheit wahrhaft gleichgesetzt, so würde kein praktisches Gesetzgeben stattfinden, sondern nur ein Vernichten der Bestimmtheit. So ist das Eigentum selbst unmittelbar der Allgemeinheit entgegengesetzt; ihr gleichgesetzt, ist es aufgehoben. – Unmittelbar fällt diese Vernichtung der Bestimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit auch dem praktischen Gesetzgeben beschwerlich. Denn wenn die Bestimmtheit von der Art ist, daß sie selbst das Aufheben einer Bestimmtheit ausdrückt, so wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobensein sowohl die Bestimmtheit, die aufzuheben ist, als das Aufheben vernichtet; also wäre eine Maxime, die sich auf eine solche Bestimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht sich vernichtet, nicht fähig, Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden, und also unmoralisch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Bestimmtheit ist, in den Begriff erhoben, widerspricht sich selbst; wird die Bestimmtheit als aufgehoben gedacht, so fällt das Aufheben derselben weg; oder aber diese Bestimmtheit soll bleiben, so ist wieder das in der Maxime gesetzte Aufheben nicht gesetzt, und die Bestimmtheit mag also bleiben oder nicht, so ist in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Prinzip (weil sie sich widerspricht) unmoralische Maxime ist, da sie die Aufhebung einer Bestimmtheit ausdrückt, absolut vernünftig und also absolut moralisch; denn das Vernünftige ist von seiner negativen Seite die Indifferenz der Bestimmtheiten, das Aufgehobensein des Bedingten. So drückt die Bestimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Bestimmtheit, welche Armut ist; die Maxime, deren Inhalt jene Bestimmtheit ist, geprüft durch Erhebung derselben zum Prinzip einer

allgemeinen Gesetzgebung, wird sich als falsch erweisen, denn sie vernichtet sich selbst. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, so gibt es entweder gar keine Armen mehr oder lauter Arme, und da bleiben keine, die helfen können, und so fiele in beiden Fällen die Hilfe weg; die Maxime also, als allgemein gedacht, hebt sich selbst auf. Sollte aber die Bestimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens ist, nämlich die Armut bleiben, so bleibt die Möglichkeit der Hilfe, aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime aussagt; wenn Armut bleiben soll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, so wird durch jenes Bestehenlassen der Armut unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, sein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu verteidigen, und unendliche mehr heben sich, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht, auf; denn jene z. B., so erweitert, hebt sowohl die Bestimmtheit eines Vaterlandes als der Feinde und der Verteidigung auf.

Sowenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Bestimmtheiten hat, ebensowenig ist sie die wahrhafte Einheit der Anschauung oder die positive Indifferenz der Bestimmtheiten, und die Vergleichung mit dieser wird das verkehrte Wesen jener Einheit von einer anderen Seite klarer machen. Jene Einheit der praktischen Vernunft nämlich ist wesentlich mit einer Differenz affiziert, es sei, daß sie als das Fixieren einer Bestimmtheit gesetzt wird, so sind durch diese unmittelbar andere ausgeschlossen, negativ gesetzt, oder als analytischer Satz, so widerspricht die Identität desselben, diese seine Form seinem Inhalt. Was auch so gefaßt werden kann: er widerspricht als Satz mit seinem Inhalt der Anforderung an den Satz, ein Urteil zu sein; es sollte etwas mit dem Satze gesagt sein, aber mit dem identischen Satz ist nichts gesagt, denn er ist kein Urteil, weil das Verhältnis des Subjekts zum Prädikat bloß formell und gar keine Differenz derselben gesetzt ist. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, so hat sie vollends ganz

auf eine empirische Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Bestimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empirisch anderer entgegengesetzt. Die Einheit der Anschauung hingegen ist die Indifferenz der Bestimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixieren derselben als Abgesonderter und Entgegengesetzter, sondern ein Zusammenfassen und Objektivieren derselben; und hiermit, da diese Indifferenz und die differenten Bestimmtheiten schlechthin vereinigt sind, ist sie keine Trennung – jener als Möglichkeit, dieser als Wirklichkeiten, oder dieser selbst teils als möglicher, teils als wirklicher –, sondern absolute Gegenwart. Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt und natürlich auch der Sittlichkeit im Besonderen, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu tun und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist, denn diese ist es gerade, durch welche das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem sie das, was sittlich notwendig ist, dadurch, daß sie es in dem Gegensatz gegen Anderes erscheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit – und das Zufällige ist eins mit dem empirisch Notwendigen – ist unsittlich. Ein Schmerz, der ist, wird durch die Kraft der Anschauung aus der Empfindung, in welcher er ein Akzidenz und ein Zufälliges ist, in die Einheit und in die Gestalt eines Objektiven und für sich seienden Notwendigen erhoben und durch diese unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in seiner absoluten Gegenwart erhalten, aber durch die Objektivität des Anschauens und die Erhebung in diese Einheit des Fürsichseins vom Subjekt wahrhaft abgetrennt und im fixen Anschauen derselben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit anderen Bestimmtheiten verglichen oder als ein Allgemeines gedacht und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird und dadurch das Sub-

jekt sich bloß in seiner Zufälligkeit und Besonderheit erkennt, welche Erkenntnis die Empfindsamkeit und die Unsittlichkeit der Ohnmacht ist. Oder wenn das Sittliche sich auf Verhältnisse von Individuen zu Individuen bezieht, so ist es die reine Anschauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depositums ist, welche festzuhalten und von welcher die Einmischung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Bestimmungen abzuhalten ist. Der Ausdruck jener Einheit der Anschauung: ein mir vertrautes Eigentum eines anderen ist das mir vertraute Eigentum eines anderen und sonst nichts anderes, hat eine ganz andere Bedeutung als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktischen Gesetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigentum ist ein fremdes mir vertrautes Eigentum; denn diesem Satze steht ebensogut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigentum des anderen ist Nichteigentum des anderen; d. h. eine Bestimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, ist dadurch ideell, und es kann ebensogut die ihr entgegengesetzte gesetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anschauung enthält ein *Dieses*, eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit selbst schlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit oder ein Anderssein schlechthin vernichtet ist, als in welchem möglichen Anderssein die Unsittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktischen Vernunft auch nicht diese positive Einheit der Anschauung wäre, sondern allein die negative Bedeutung hätte, das Bestimmte zu vernichten, so würde sie rein das Wesen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des absoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixiert und vom Absoluten abgesondert wird, so zeigt sie sich in ihrem Wesen, das Gegenteil ihrer selbst zu sein, und äfft die Reflexion, die sie festhalten und eine absolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß sie schlechthin auch das Gegenteil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt und so zwischen diesem Gegensatz, der

sich unendlich reproduziert, nur eine relative Identität erlaubt und also selbst als Unendlichkeit das Gegenteil ihrer selbst, absolute Endlichkeit ist. Und indem sie so isoliert wird, ist sie selbst nur die kraftlose, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlassene Form, welche die Bestimmtheiten in sich aufnimmt und beherbergt, ohne sie zu vernichten, sondern sie im Gegenteil verewigt.

Von der dargestellten Entgegensetzung, dem Fixieren derselben als einer Realität und ihrer unvollständigen Verknüpfung als einer relativen Identität ist es, daß die neuere Bestimmung des Begriffs des Naturrechts und seines Verhältnisses in der ganzen Wissenschaft des Sittlichen abhängt, und wir müssen das bisher allgemein Auseinandergesetzte in dieser näheren Beziehung betrachten, wie die einmal gesetzte unüberwindliche Trennung in der Wissenschaft des Naturrechts auf ihre eigentümliche Art erscheint.

Der absolute Begriff, welcher das Prinzip der Entgegensetzung und die Entgegensetzung selbst ist, stellt sich, der fixiert ist, in der Trennung so dar, daß er als reine Einheit sich entgegengesetzt ist als Vielheit, so daß er sowohl unter der Form der reinen Einheit als der reinen Vielheit der absolute Begriff bleibe, also in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von verschieden bestimmten Begriffen, sondern wie unter die Einheit, so auch unter die Vielheit subsumiert sei; in vielen bestimmten Begriffen subsumiert *er* und ist nicht ein Vieles, sondern Eines. Der absolute Begriff, als selbst eine Vielheit, ist eine Menge von Subjekten, und diesen ist er in der Form der reinen Einheit, als absolute Quantität, gegen dieses sein qualitatives Gesetztsein entgegengesetzt. Es ist also beides gesetzt, ein inneres Einssein der Entgegengesetzten, das das Wesen beider, der absolute Begriff ist, und ein Getrenntsein desselben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subjekt ist. Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht und das Wesen des denkenden und

wollenden Subjekts schlechthin eins sind, ist – wie im allgemeinen die höhere Abstraktion der Unendlichkeit – die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie; aber sie ist diesem Einssein nicht getreu geblieben, sondern indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das Absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles ebenso absolut und eins mit gleicher Würde neben das andere. Hierdurch ist es sowohl nicht das positive Absolute, was das Wesen von beiden ausmachte und worin sie eins wären, sondern das negative oder der absolute Begriff; als auch wird jenes notwendige Einssein formal, und die beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten, als absolut gesetzt, fallen hiermit in ihrem Bestehen unter die Idealität, die insofern die bloße Möglichkeit beider ist. Es ist möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Besonderes, getrennt von den Subjekten und die Subjekte getrennt von jenem, Realität haben; es ist aber auch möglich, daß beides verknüpft sei. Und es ist absolut notwendig, daß diese beiden Möglichkeiten besonders seien und unterschieden werden, so daß jede eine eigene Wissenschaft gründe; die eine, welche das Einssein des reinen Begriffs und der Subjekte oder die Moralität der Handlungen, die andere, welche das Nichteinssein oder die Legalität betreffe, und zwar so, daß, wenn in dieser Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität diese beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum beide gleich positiv sind. Die eine ist für die andere zwar negativ, aber so sind beide; es ist nicht die eine das absolut Positive, die andere absolut das Negative, sondern jede ist beides in der Relation aufeinander, und dadurch, daß fürs erste beide nur relativ positiv sind, ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich. Und dann, weil beide, eine so positiv ist als die andere, sind beide absolut notwendig, und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subjekt der Pflicht und des Rechtes nicht eins seien, muß unabänderlich und schlechthin gesetzt werden.

Die Grundbegriffe des Systems der Legalität ergeben sich

hieraus unmittelbar auf folgende Weise. Es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseins, und dies reine Selbstbewußtsein, Ich, ist das wahre Wesen und das Absolute, dessenungeachtet aber ist es bedingt, und seine Bedingung ist, daß es zu einem reellen Bewußtsein fortgeht, welche [beiden Formen] in diesem Verhältnis des Bedingtseins gegeneinander sich schlechthin entgegengesetzt bleiben. Jenes reine Selbstbewußtsein, die reine Einheit oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit aller, ist dem realen Bewußtsein, d. i. dem Subjekt, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt, was auf eine populärere Weise Fichte als die Voraussetzung ausdrückt, daß Treu und Glauben verlorengehe[5], und auf diese Voraussetzung wird ein System gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjekts der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich – und dieses Verhältnis heißt der *Zwang* – beide vereinigt werden sollen. Indem hiermit diese Äußerlichkeit des Einsseins schlechthin fixiert und als etwas absolutes Ansichseiendes gesetzt ist, so ist die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treu und Glaubens, das Einssein der allgemeinen und der individuellen Freiheit und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Systeme einer solchen Äußerlichkeit – und wir beziehen uns hierbei auf die Fichtesche als die konsequenteste Darstellung, die am wenigsten formal ist, sondern wirklich ein konsequentes System versucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte – kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortschreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden, oder, wenn ein solches gesetzt wird, so ist es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer sich hat, Wesen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberste Aufgabe bei der mit mechanischer Notwendig-

---

5 *Naturrecht*, T. I, S. 166 f.; SW, Bd. III, S. 139 f.

keit wirkenden Veranstaltung[6], daß die Wirksamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, ist, wie dieser allgemeine Wille notwendig in den Subjekten, welche dessen Organe und Verwalter sind, reell sei, – eine Aufgabe, welcher die Entgegensetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgesetzt ist; das Einssein mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt [werden], sondern als etwas, das durch ein äußeres Verhältnis oder Zwang hervorgebracht werden soll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu setzenden Progressus des Zwingens und Aufsehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Ideellen übergesprungen werden; es muß ein höchster positiver Punkt sein, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieser Punkt muß wie alle anderen Punkte dazu gezwungen werden, daß er so nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; ein Punkt, der in diesem allgemeinen Systeme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Prinzip und wäre transzendent. Die Frage ist also nun, wie dieser höchste Wille ebenso durch Zwang und Aufsehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde und also das System ganz immanent und transzendental bleibe. Dies könnte nicht anders geschehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberstehen, verteilt sei, so daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Ist die Macht und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten in ungleicher Stärke gesetzt, so wird, um soviel der eine Teil mehr Gewalt hat als der andere oder um den Überschuß beider, nur ein Teil und nicht der entgegengesetzte gezwungen, was nicht sein soll. Aber eigentlich ist der Übermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere sei, muß es ihm gleich sein; der Schwächere ist daher keine Grenze

6 ebenda, S. 169 ff.; SW, Bd. III, S. 142 ff.

für denselben; beide müssen also mit gleicher Gewalt gegenseitig gezwungen werden und sich zwingen. Allein wenn auf diese Weise Aktion und Reaktion, Stand und Widerstand gleich stark sind, so reduziert sich die beiderseitige Gewalt aufs Gleichgewicht; es ist hiermit alle Tätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben, – die Reduktion werde positiv oder negativ gedacht, daß die Aktion nnd Reaktion als seiend, wirkend oder daß sie negativ gesetzt und das Gleichgewicht dadurch ist, daß sowenig ein Agieren als ein Reagieren vorhanden sei. Diesem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberstehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt und so scheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduktion der Entgegengesetzten erscheint, durch das täuschende Leerlassen dieser Mitte aufgehoben werde, ist ebensowenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelheiten soll von diesen wieder eine ebensolche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, auseinandergehalten und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken (als wodurch die Reduktion aufs Gleichgewicht entsteht), sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, – daß so das erste das letzte und dieses letzte wieder jenes erste bewegte. Aber ein solches *perpetuum mobile*, dessen Teile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht und wird ein vollkommenes *perpetuum quietum*, denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden sind[7] sich

7 A: »ist«

vollkommen gleich und stehen sich ebenso unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduktion der Kräfte wie in der ersten Vorstellung; die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte, reine, gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit gemäß sei, kein Zwang möglich, denn es ist außer ihr keine Gewalt aufzufinden und in sie selbst keine Trennung zu setzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterscheidung geflüchtet. Die *wirkliche* Gewalt wird allerdings als *eine* und in der Regierung vereinigt gesetzt; was aber ihr gegenübergestellt wird, ist die *mögliche* Gewalt, und diese Möglichkeit soll als solche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend sein. Dieser zweiten gewaltlosen Existenz des gemeinsamen Willens soll nämlich die Beurteilung zukommen, ob die Gewalt den ersteren, welchem sie verbunden ist, verlassen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sei; er soll die oberste Gewalt überhaupt beaufsichtigen und, wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieselbe entreißen, und die Art, mit welcher dies geschehen soll, soll eine absolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der obersten Staatsgewalt von diesem Augenblick an sein. Daß die Gewalt sich durch eigenes Urteil von selbst absondere, was die Insurrektion wäre, soll, darf nicht geschehen; denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille konstituieren können. Aber jener zweite gemeinsame Wille ist es, der diese Menge als Gemeinde oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden ist. Welche Bestimmtheit gesetzt werde, durch die gegen die oberste Gewalt irgend etwas erzwungen werden soll, so

müßte mit jener Bestimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, sondern reelle Gewalt verbunden sein; aber da diese in den Händen der anderen Repräsentation des gemeinsamen Willens ist, so ist diese vermögend, jede solche Bestimmtheit zu verhindern und, was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen seien, das Beaufsichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdikts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten, – und zwar mit dem gleichen Rechte als die, in deren Hände die Wirksamkeit dieser Bestimmtheit gelegt wäre, denn diese Ephoren sind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieser sich vom allgemeinen Willen abgesondert habe, darüber kann die Regierung sowohl urteilen als das Ephorat über sie und zugleich dies Urteil schlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neueren Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflösung einer rivalisierenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichtskommission wie das Fichtesche Ephorat eine solche Gewalttat verhindert haben würde, mit Recht geurteilt, daß ein solcher Aufsicht habender und der Regierung sich widersetzen wollender Rat ebenso gewalttätig würde behandelt worden sein. – Endlich aber, wenn die obersten Gewalthaber freiwillig diesen zweiten Repräsentanten des allgemeinen Willens es gestatten wollten, die Gemeinde zusammenzurufen, daß diese zwischen ihnen und den Aufsehern urteile, – was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt und der hiermit zum Bewußtsein des gemeinsamen Willens und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegenteil gebildet ist.

Was hiermit gezeigt worden, ist, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältnis allein gesetzt wird, oder die Äußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, sich selbst aufhebt. Es ist damit zwar erwiesen, daß der Zwang nichts

Reelles, nichts an sich ist, aber dies wird noch klarer werden, wenn wir dies an ihm selbst nach seinem Begriff und nach der Bestimmtheit, welche das Verhältnis dieser Beziehung hat, zeigen, – denn daß das Verhältnis überhaupt nichts an sich ist, hat teils die Dialektik zu erweisen, teils ist es oben kurz dargestellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zusammenhängen und eben dies Verhältnis ausdrücken, ist zum Teil schon gezeigt worden, daß sie wesenlose Abstraktionen, Gedankendinge oder Wesen der Einbildung, ohne Realität sind; es kommt fürs erste die nichtige Abstraktion eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor, alsdann auf der andern Seite eben diese Freiheit des Einzelnen, ebenso isoliert. Jede für sich gesetzt ist eine Abstraktion ohne Realität; beide aber, absolut identisch und dann bloß *an* dieser ersten zugrunde liegenden Identität gesetzt, sind etwas ganz anderes als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdann soll die natürliche oder ursprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Freiheit sich beschränken; aber jene Freiheit, welche als beschränkbar gesetzt werden kann, ist eben darum wieder nichts Absolutes; und alsdann ist es an sich widersprechend, eine Idee zusammenzusetzen, daß mit absoluter Notwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Äußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sei, – was nichts anderes heißt, als daß sich vorgestellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Absolutes dem Allgemeinen doch absolut gleich sei. In dem Begriff des Zwangs selbst wird unmittelbar etwas Äußeres für die Freiheit gesetzt; aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Äußeres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut Äußeres ist.

Es ist die Ansicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl sein soll zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten, so daß, wenn + A und — A vorlägen, sie

darin bestünde, *entweder* als + A *oder* als — A sich zu bestimmen, und an dies *Entweder-Oder* schlechthin gebunden wäre. So etwas wie diese Möglichkeit der Wahl ist schlechthin eine empirische Freiheit, welche eins ist mit der empirischen gemeinen Notwendigkeit und schlechthin nicht von ihr trennbar. Sie ist vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengesetzten, sowohl des + A als des — A, die Abstraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden ist; ein Äußeres wäre für sie nur, insofern sie allein als + A oder allein als — A bestimmt wäre, aber sie ist gerade das Gegenteil hiervon und nichts Äußeres für sie, und so ist für sie kein Zwang möglich.

Jede Bestimmtheit ist nach ihrem Wesen entweder + A oder — A, und an das + A ist das — A sowie an das — A das + A unauflöslich gekettet; so wie das Individuum sich in die Bestimmtheit des + A gesetzt hat, so ist es auch an — A gebunden, und — A ist ein Äußeres für dasselbe und nicht unter seiner Gewalt, sondern es wäre um der absoluten Verbindung des + A mit — A [willen] unmittelbar durch die Bestimmtheit von + A unter einer fremden Gewalt des — A, und die Freiheit, welche im Wählen bestünde, entweder sich als + A oder als — A zu bestimmen, käme aus der Notwendigkeit gar nicht heraus. Bestimmt sie sich als + A, so hat sie — A nicht vernichtet, sondern es besteht absolut notwendig als ein Äußeres für sie, und so umgekehrt, wenn sie sich als — A bestimmt. Sie ist Freiheit allein, daß sie, positiv oder negativ, — A mit + A vereinigt und so aufhört, in der Bestimmtheit + A zu sein. In der Vereinigung beider Bestimmtheiten sind beide vernichtet; + A — A = o. Wenn dieses Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A selbst als eine Bestimmtheit und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird, so ist die absolute Freiheit ebenso über diesen Gegensatz wie über jeden und jede Äußerlichkeit erhaben und schlechthin alles Zwangs unfähig, und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber diese Idee der Freiheit scheint selbst eine Abstraktion

zu sein, und wenn z. B. von einer konkreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, so würde jenes Sein einer Bestimmtheit und damit bloße empirische Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl [gesetzt] und also auch empirische Notwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs, überhaupt die Entgegensetzung der Allgemeinheit und Einzelheit gesetzt. Denn das Individuum ist eine Einzelheit, und die Freiheit ist ein Vernichten der Einzelheit; durch die Einzelheit ist das Individuum unmittelbar unter Bestimmtheiten, damit ist Äußeres für dasselbe vorhanden und damit Zwang möglich. Aber ein anderes ist, Bestimmtlieiten in das Individuum unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes, sie absolut in dasselbe setzen. Die Bestimmtheit unter der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben, und das Individuum ist nur als freies Wesen; d. i. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche Natur; so wie darin, daß, insofern die Individuen überhaupt – es sei gegen sich oder etwas anderes – different sind und eine Beziehung auf ein Äußeres haben, diese Äußerlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sei, die Organisation und hiermit, weil nur in der Organisation Totalität ist, das Positive der Sittlichkeit besteht. – Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Sein der Bestimmtheiten eine negative; aber wo wirklich sein Sein als Einzelheit, d. h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Äußerliche als solches sich festhält, gesetzt wird, so bleibt ihm nur aber die schlechthin *negative* Absolutheit oder die Unendlichkeit, – die absolute Negation sowohl des — A als des + A, oder daß es dies Einzelnsein absolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Äußeres gegen die Bestimmtheit + A des Subjekts, so ist es durch dies Verhältnis in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein + A als eine Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei

der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es + A sowohl als — A negiert, ist es *bezwungen*, aber nicht *gezwungen*; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixiert wäre, wodurch an dasselbe als an eine Bestimmtheit eine unendliche Kette anderer Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahieren, ist ohne Beschränkung, oder es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist, denn dies widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelnsein ist absolute in den Begriff aufgenommene Einzelheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dies negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod, und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist oder weil in ihr die Einzelheit schlechthin reine Einzelheit wird – nämlich nicht das Setzen eines + A mit Ausschließung des — A (welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des — A als eines Äußeren und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre), sondern Aufhebung sowohl des Plus als des Minus –, so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich und das Gegenteil ihrer selbst, oder absolute Befreiung, und die reine Einzelheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegenteil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit, sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjektiv und objektiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht und also an sich betrachtet sich rein negativ hält; oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Bestimmtheit als das vollkommen gleiche Setzen des Bestimmten nach seinen beiden Seiten.

Dies z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die

Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt und so beide vernichtet; oder positiv angesehen: mit der Bestimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden und beider gleicherweise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte. So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit, und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas Absolutes, das hiermit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freiheit und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich Führendes gesetzt und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein Anderes, oder einer Ware, für die etwas anderes, nämlich das Verbrechen zu erkaufen ist; der Staat hält als richterliche Gewalt einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskourant.

[III]

Aber so nichtig diese Abstraktionen und das daraus hervorgehende Verhältnis der Äußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativ Absoluten oder der Unendlichkeit, welches in diesem Beispiel als das Verhältnis von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst und muß in der *absoluten Sittlichkeit* aufgezeigt werden, und wir werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen notwendigen Momenten ergreifen und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen, woraus der wahre Begriff und das Verhältnis der

praktischen Wissenschaften sich ergeben wird. Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß, so setzen wir das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist, was sich auch schon am dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird.

In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, also die Materie der unendlichen Form gleich ist, aber so, daß das Positive derselben das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke ist, das Einssein mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Gefahr des Todes allein, auf eine unzweideutige Art erweist. Durch die absolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituieren sich als Individuen und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker; diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraktion des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältnis und darum eine gedoppelte: die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden, die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind absolut notwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältnis als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist. Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die

Notwendigkeit des Kriegs gesetzt, der – weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk – ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Frieden, versetzen würde.

Dem soeben betrachteten Negativen der Unendlichkeit – weil die Gestalt der sittlichen Totalität und die Individualität derselben als eine Einzelheit nach außen und dieser ihre Bewegung als Tapferkeit bestimmt ist – ist die andere Seite unmittelbar verbunden, nämlich das Bestehen des Gegensatzes. Eine ist Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erste ist die Negation der Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung, die zweite die Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen als Bestimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Diese Realitäten in ihrer reinen inneren Formlosigkeit und Einfachheit oder die Gefühle sind im Praktischen aus der Differenz sich rekonstruierende und aus dem Aufgehobensein des differenzlosen Selbstgefühls durch eine Vernichtung der Anschauungen hindurchgehende und sich wiederherstellende Gefühle, – physische Bedürfnisse und Genüsse, die, für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwicklungen *einer* Notwendigkeit gehorchen und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben und – dieses als Wissenschaft – das System der sogenannten politischen Ökonomie bilden[8]. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältnis zu der positiven Totalität,

8 A: »bleiben«

daß es von derselben ganz negativ behandelt werden und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben und darf nicht etwas Festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich konstituiere und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sei; dieses Letzte, als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus und ließe es vollkommen gewähren und sich absolut festsetzen. Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner inneren Nichtigkeit erhalten und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern, was auch in jedem Staate – mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußeren Naturnotwendigkeit, der er überhoben zu sein sich selbst wünschte, durch immer größeren, mit dem Wachstum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst und demgemäß steigende Auflagen und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens, am meisten durch den Krieg, der, was dahin geht, in mannigfaltige Verwirrung bringt, sowie durch Eifersucht anderer Stände und Bedrückung des Handels, teils mit Willen, teils wider ihren Willen durch Unverstand usw. – bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie soeben betrachtet worden ist und von der physisches Bedürfnis, Genuß, Besitz und die Objekte des Besitzes und Genusses verschiedene Seiten sind, ist reine Realität; sie drückt bloß die Extreme des Verhältnisses aus. Aber das Verhältnis enthält auch eine

Idealität, eine relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten, und diese kann also nicht positiv absolut, sondern nur formal sein. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältnisse gesetzt wird, wird der Besitz Eigentum und überhaupt die Besonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines bestimmt, wodurch die Sphäre des Rechts konstituiert ist.

Was nun den Reflex des Absoluten in diesem Verhältnis betrifft, so ist er schon oben nach seiner negativen Seite gegen das Bestehen des Reellen und Bestimmten als ein Bezwingen bestimmt worden; nach der positiven Seite für das Bestehen des Reellen kann die Indifferenz in diesem bestimmten Stoffe sich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken, und die Wissenschaft, die sich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, teils die Abstufungen der Ungleichheit, teils (damit dies möglich sei) die Art zu bestimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt so objektiv und äußerlich zu setzen ist, damit es jener Bestimmung und Berechnung fähig sei. Auf diese oberflächliche Erscheinung ist die absolute Realität der Sittlichkeit in dieser Potenz durch das Bestehen der im Gegensatz vorhandenen Realität eingeschränkt. Nicht nur hat um der fixierten Bestimmtheit willen, welche eine absolute Entgegensetzung in sich schließt, das Gleichsetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen und stößt wie die Geometrie auf Inkommensurabilität, sondern – weil sie ganz in der Bestimmtheit [bleibt] und doch nicht wie die Geometrie abstrahieren kann, sondern schlechthin, da sie in lebendigen Verhältnissen ist, immer ganze Konvolute solcher Bestimmtheiten vor sich hat – auch schlechthin auf endlose Widersprüche. Diesem Widersprechen der Bestimmtheiten wird allerdings bei einer Anschauung durch Festsetzen und Festhalten an einzelnen Bestimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entscheidung erfolgen kann, was noch immer besser ist, als daß keine erfolgt; denn weil in der Sache selbst nichts Absolutes ist, so ist eigentlich das Formelle, daß überhaupt

entschieden und bestimmt wird, das Wesentliche. Aber ein ganz anderes ist, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf diese Weise entschieden werde, welche gerade durch das Festsetzen und absolute Festhalten an den Bestimmtheiten unmöglich, allein in der Konfusion derselben möglich und durch unmittelbare sittliche Anschauung wirklich ist, welche die als absolut gesetzten Bestimmtheiten unterjocht und allein das Ganze festhält. – Es ist – sagt Platon in seiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endlosen Bestimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff und des Widerspruchs ihrer Einzelheit gegen die Anschauung und dabei unter sich – es ist klar, daß zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört; das Beste aber ist, nicht daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist, weil das Gesetz nicht vermag, das, was aufs Genauste und ganz allgemein das Vortrefflichste und Gerechteste wäre, vollkommen vorzuschreiben; weil die Ungleichheiten der Menschen und der Handlungen und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge nichts Sichselbstgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derselben und für alle Zeit in keiner Kunst darzustellen[9] erlauben. Das Gesetz aber sehen wir gerade auf ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensimiger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas anderes, Besseres vorkommt gegen das Verhältnis, das er festgesetzt hat; – es ist also unmöglich, daß für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sei.[10]

Daß an dem Gedanken, es sei in dieser Sphäre der menschlichen Dinge an sich seiendes und absolutes bestimmtes Recht und Pflicht möglich, festgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz oder dem negativ Absoluten, welches in der fixen Realität dieser Sphäre allein Platz hat und welches

---

9 A: »dargestellt zu werden«. Verändert nach Buchner/Pöggeler
10 *Politikos*, Steph. 294

allerdings an sich ist; aber insofern es an sich ist, ist es leer, oder es ist an ihm nichts Absolutes als gerade die reine Abstraktion, der völlig inhaltlose Gedanke der Einheit. Es ist nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch ist es als zufällige Unvollkommenheit des Konkreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; sondern es ist zu erkennen, daß, was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf bessere Zukunft hierüber, an sich nichtig und daß eine vollkommene Gesetzgebung sowie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Konkreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist. Was jenes betrifft, so ist das Absolute, weil es in den Bestimmtheiten als solchen sein soll, nur das Unendliche, und es ist ebendieselbe empirische Unendlichkeit und an sich endlose Bestimmbarkeit gesetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines bestimmten Maßes mit einer absolut unbestimmten Linie oder einer bestimmten Linie mit einem absolut unbestimmten Maße, des Messens einer unendlichen Linie oder des absoluten Teilens einer bestimmten Linie gesetzt ist. Was das andere betrifft, so werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verschieden geformten Anschauungen, welche der Gegenstand des Richterlichen sind, jede mit der wachsenden Menge von Bestimmungen vielfacher bestimmt; jene Bildung von Unterscheidungen durch die Gesetzgebung macht jede einzelne Anschauung unterscheidbarer und gebildeter, und die Ausdehnung der Gesetzgebung ist nicht eine Annäherung zum Ziele einer positiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, sondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieser Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anschauung des Rechts und des Urteils sich organisiere, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, ist absolut notwendig, daß jede einzelne der Bestimmtheiten modifiziert, d. h. eben als eine absolute, für sich seiende, für was sie sich als Gesetz ausspricht, zum Teil aufgehoben, also ihr Absolutsein nicht respektiert werde; und von einer

reinen Anwendung kann nicht die Rede sein, denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Bestimmtheiten mit Ausschließung anderer. Aber durch ihr Sein machen diese ebenso die Anforderung, daß sie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Teile, sondern durch das Ganze bestimmt, selbst ein Ganzes sei. Dieser klaren und bestimmten Erkenntnis muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke sowohl einer absoluten Gesetzgebung als eines dem Innern des Richters entzogenen Rechtsprechens unterliegen.

Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse; in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmtheit desselben erscheint, als negativ Absolutes, als Unendlichkeit gesetzt, die sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstrakte Einheit darstellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in diesem selbst unter seiner Herrschaft, in keinem indifferent gegen dasselbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der Entgegengesetzten ist und sie in sich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz oder die Identität des Verhältnisses bestehender Realitäten ist, müssen selbst schlechthin als Eines sein, durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst; d. h. das absolute Sittliche muß sich als Gestalt, denn das Verhältnis ist die Abstraktion der Seite der Gestalt, vollkommen organisieren. Indem das Verhältnis in der Gestalt schlechthin indifferenziert wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältnisses zu haben; es bleibt ein Verhältnis der organischen zur unorganischen Natur. Aber wie oben gezeigt, ist das Verhältnis, als Seite der Unendlichkeit, selbst ein gedoppeltes; das eine Mal insofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal insofern das Viele oder das Reelle das Erste und Herrschende ist. Nach jener Seite ist es eigentlich in der Gestalt und in der Indifferenz, und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit ist teils in der Organisation selbst sich selbst

aufzehrend und die Erscheinung des Lebens, das rein Quantitative, hingebend, daß es als sein eigenes Samenkorn aus seiner Asche ewig zu neuer Jugend sich emporhebe, – teils seine Differenz nach außen ewig vernichtend und vom Unorganischen sich nährend und es produzierend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältnis einer unorganischen Natur hervorrufend und dasselbe wieder aufhebend und sie wie sich selbst verzehrend. Wir werden gleich sehen, was diese unorganische Natur des Sittlichen ist. Aber zweitens ist in dieser Seite des Verhältnisses oder der Unendlichkeit auch das Bestehen des Vernichteten gesetzt, denn eben da der absolute Begriff das Gegenteil seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Sein der Differenz gesetzt; oder das Vernichten setzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle, und so wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegensatzes aufgeschlagen hat und nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern *actu*, der Wirklichkeit nach im Gegensatze ist, vermöchte nicht sich von der Differenz zu reinigen und in die absolute Indifferenz sich aufzunehmen. Daß beides, das Aufgehobensein des Gegensatzes und das Bestehen desselben, nicht nur ideell, sondern auch reell sei, ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung, so daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objektiv ist, geteilt sei in einen Teil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und in einen, worin das Reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt. Es ist hiermit gesetzt ein Verhältnis der absoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Wesen sei, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist. Anders kann die sittliche Organisation in der Realität sich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt und auf eine Seite gestellt sei. Wie nun in dem bestehenden Reellen die

Indifferenz erscheint und formale Sittlichkeit ist, ist oben gezeigt worden. Der Begriff dieser Sphäre ist das reelle *Praktische*, subjektiv betrachtet der Empfindung oder des physischen Bedürfnisses und Genusses, objektiv der Arbeit und des Besitzes; und dieses Praktische, wie es nach seinem Begriff geschehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, ist die formale Einheit oder das *Recht*, das in ihm möglich ist, über welchen beiden das Dritte als das Absolute oder das *Sittliche* ist. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit oder des Praktischen und Rechtlichen ist in dem Systeme seiner Totalität als eigener Stand konstituiert.

So bilden nach der absoluten Notwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind und das von seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von seiten seiner Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist, dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute sein muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod, und deren Produkt ebenso nicht Einzelnes, sondern das Sein und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Diesem Stande weist Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines, dem Öffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt, oder das Philosophieren, – welche beiden Geschäfte Platon nach seiner höheren Lebendigkeit nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen[11] will. – Alsdann ein Stand der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigentumes ist, dessen Arbeit auf die Einzelheit geht und also die Gefahr des Todes nicht in

11 A: »sein«

sich schließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Roheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu tun und dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Objekt ohne Zwischenglieder vor sich hat, also selbst eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element ist, hiermit sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Gelst in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes erhält, also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren vermag. – Diese beiden Stände überheben den ersten des Verhältnisses, in welchem die Realität teils in ihrer ruhenden, teils in ihrer tätigen Beziehung als Besitz und Eigentum und als Arbeit fixiert ist, nach der Weise, wie auf eine zur Zeit sich hierauf beschränkende Art unter den neueren Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört [hat], Kriegsdienste zu tun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besonderen Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben und welchem Besitz und Eigentum wenigstens etwas Zufälliges ist. Die Konstitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, bestimmt Platon so, daß[12] die königliche Kunst diejenigen, welche der tapferen und gezügelten Sitte (und welche andere sonst zur Tugend treibt) nicht teilhaftig zu werden vermögen, sondern nur dessen, was zur Gottlosigkeit und Übermut und Ungerechtigkeit durch seine böse gewaltsame Natur hinstößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft, daß die königliche Kunst dagegen die Naturen, die in Roheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtischen Geschlechte unterjocht[13], und Aristoteles erkennt dasjenige dazugehörig, was durch seine Natur nicht sein eigen, sondern eines Anderen ist, was sich wie Leib zu einem Geiste verhält[14].

12 A: »daß wie«
13 *Politikos*, Steph. 308 f.
14 *Politik* I, c. 4; c. 5

Aber das Verhältnis dieses, was durch seine Natur eines Anderen ist und seinen Geist nicht in sich selbst hat, zu der absolut selbständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu sein, nämlich entweder ein Verhältnis der Individuen dieses Standes als besonderen zu den Individuen des ersten als besonderen, oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältnis der Sklaverei ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden; in dem Verluste der absoluten Sittlichkeit und mit der Erniedrigung des edlen Standes sind sich die beiden vorher besonderen Stände gleich geworden, und mit dem Aufhören der Freiheit hat notwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Prinzip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben und fürs erste nicht die oben gesetzte Absonderung von Ständen, noch weniger die durch sie bedingte Form der Absonderung derselben zustande gebracht, nach welcher sie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältnisse der Herrschaft und der Abhängigkeit sind, so daß auch in diesem Verhältnisse die beiden, die in der Beziehung sind, allgemeine bleiben; wie hingegen im Verhältnis der Sklaverei die Form der Besonderheit die bestimmende desselben und nicht Stand gegen Stand, sondern diese Einheit eines jeden Teils in der realen Beziehung aufgelöst ist und die Einzelnen von Einzelnen abhängig sind. Das Prinzip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte; in dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon[15] in

15 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1787; Bd. I, S. 74 f.

diesen Zügen ausdrückt: Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählich auf *eine* Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht und selbst der militärische Geist verdunstet. Der persönliche Mut blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen *öffentlichen* Mut, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der Nationalehre, der Gegenwart der Gefahr und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird; sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Untertanen zufrieden. Die höher strebenden Gemüter sammelten sich zu der Fahne der Kaiser, und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des *Privatlebens*. – Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht, ist unmittelbar das formale Rechtsverhältnis, welches das Einzelnsein fixiert und absolut setzt, vorhanden, und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigentum und Recht, das um jenes Festseins der Einzelheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß, reell abgesondert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eigenen Stande konstituieren und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Es gehören ihm teils die für sich untergeordneten und im Formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Besitz, Vertrag usw. an, teils aber überhaupt die ganze endlose Expansion der Gesetzgebung über – wie Platon die Rubriken dieser Dinge aufführt – »diese gerichtlichen Gegenstände der Verträge Einzelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen

über Kompetenz und Bestellungen von Richtern, und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen notwendig sei, – als worüber schönen und guten Männern vorzuschreiben nicht würdig ist, denn sie werden das Viele, was darüber festgesetzt werden muß, von selbst leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft sittlichen Verfassung gibt. Wo aber dies nicht der Fall ist, so erfolgt, daß sie das Leben damit zubringen, vieles dergleichen festzusetzen und zu verbessern, meinend, sie werden des Besten sich endlich bemächtigen, – daß sie leben wie Kranke, die aus Unenthaltsamkeit nicht aus ihrer schlechten Diät treten wollen und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während sie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel rät, von diesem gesund zu werden. Ebenso possierlich sind diejenigen, welche Gesetze über die angeführten Dinge geben und daran immer bessern, in der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, – unwissend, daß sie in der Tat gleichsam die *Hydra* zerschneiden.«[16] – »Wenn es nun wahr ist, daß mit zunehmender Zügellosigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe sich öffnen und einer schlechten und schimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Ärzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, sondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu sein sich rühmen, eine von anderen als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genötigt sind und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Verteidigen zubringen«[17], – wenn dieses System zugleich als allgemeiner Zustand sich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt und von denselben und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist, so ist notwendig, daß dieses System mit Bewußt-

16 *Politeia* IV, Steph. 425 f.
17 ibid., III, Steph. 404 f.

sein aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen und ihm ein eigener Stand als sein Reich eingeräumt sei, worin es sich festsetzen und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere seine völlige Tätigkeit entwickeln könne. Es bestimmt sich hiernach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System konstituiert und [daß] unmittelbar dadurch, daß das Verhältnis des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, jeder Einzelne, da er an sich eines Besitzes fähig ist, gegen alle als Allgemeines oder als Bürger, in dem Sinne als *bourgeois*, sich verhält, für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet, sowohl insofern sie aufs Einzelne als auf das Ganze desselben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, insofern er der Tapferkeit überhoben und der Notwendigkeit, die dem ersten Stande angehört, sich der Gefahr eines gewaltsamen Todes auszusetzen, entnommen ist, welche Gefahr für den Einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist. Durch diese aufgehobene Vermischung der Prinzipien und die konstituierte und bewußte Sonderung derselben erhält jedes sein Recht, und es ist allein dasjenige zustande gebracht, was sein soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze, so daß das letztere von dem ersteren bezwungen ist und daß dieses Bezwingen selbst indifferentiiert und versöhnt ist, welche Versöhnung eben in der Erkenntnis der Notwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten gibt, indem sie ihnen einen Teil ihrer selbst überläßt und opfert; denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und

Objektivieren der Verwicklung mit dem Unorganischen, durch welche Anschauung diese Verwicklung gelöst, das Unorganische abgetrennt und, als solches erkannt, hiermit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist, das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Teil seiner selbst weiß, in dasselbe legt und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.

Es ist dies nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, – daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einssein dieser Naturen. Aber die Bewegung des absoluten Widerstreits dieser zwei Naturen stellt sich an der göttlichen, welche darin sich begriffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher sie von dem Tode der anderen widerstreitenden sich befreit, jedoch durch diese Befreiung ihr eigenes Leben gibt, denn dieses ist nur in dem Verbundensein mit diesem anderen, aber ebenso absolut aus ihm auferstehet, denn in diesem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, ist der Tod bezwungen; – an der anderen erscheinend aber stellt sich die göttliche Bewegung so dar, daß die reine Abstraktion dieser Natur, welche eine bloß unterirdische, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben ist, daß diese in sie hineinscheint und sie durch dies ideelle Einssein im Geist zu ihrem ausgesöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt und durch den Geist das Göttliche als ein sich Fremdes anschaut. – Das Bild dieses Trauerspiels, näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Prozesses der Eumeniden als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollos, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest vor der sittlichen Organisation, dem Volke Athens, – welches mensch-

licherweise als Areopagos Athens in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbestehen beider anerkennt, allein so den Streit nicht schlichtet und keine Beziehung und Verhältnis derselben bestimmt, aber göttlicherweise als die Athene Athens den durch den Gott selbst in die Differenz Verwickelten diesem ganz wiedergibt und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide teilhatten, auch die Versöhnung so vornimmt, daß die Eumeniden von diesem Volke als göttliche Mächte geehrt würden und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die *Tragödie* darin ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüberstellt und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen als der Einheit von beidem versöhnt ist, so wird dagegen, um dieses Bild auszuführen, die *Komödie* überhaupt auf die Seite der Schicksallosigkeit fallen; entweder daß sie innerhalb der absoluten Lebendigkeit [fällt] und also nur Schattenbilder von Gegensätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schicksal und erdichteten Feinde [darstellt] – oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt und also nur Schattenbilder von Selbständigkeit und von Absolutheit darstellt: jene die alte oder göttliche Komödie, diese die moderne Komödie. Die *göttliche Komödie* ist ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die absolute Zuversicht und Gewißheit der Realität des Absoluten ohne Gegensatz ist und, was als Gegensatz eine Bewegung in diese vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernstloser, keine innere Wahrheit habender Gegensatz ist, – dieser Gegensatz stelle sich nun dar gegen die fremd und außerhalb erscheinende, aber in absoluter Gewißheit dastehende Göttlichkeit, als der Rest oder Traum eines Bewußtseins vereinzelter Selbständigkeit, auch

als ein zwar fixiertes und festgehaltenes Bewußtsein der Eigenheit, aber dasselbe in völliger Ohnmacht und Kraftlosigkeit; oder aber stelle sich der Gegensatz auch in einer selbstempfundenen und in sich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtsein sich Gegensätze und Spiele erzeugt, in denen sie mit absolutem Leichtsinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines bestimmten Preises setzt und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente sich zur vollkommenen Individualität ausgebären und zu eigenen Organisationen sich bilden läßt, so wie sie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schicksal, sondern als Zufälligkeiten nehmen kann, sich selbst für unüberwindlich, den Verlust für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß und sich dessen bewußt, was Platon in anderer Rücksicht sagt, daß eine Polis eine zum Bewundern starke Natur hat. Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben und sie darin zu etwas Besonderem machen, – ihrer selbst sicher, daß solche göttlichen Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern. Als solche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aischylos, Sophokles, Platon, Aristophanes usw. ansehen können, [werden] aber auch sowohl in der ernsthaften Reaktion gegen die ernsthafter werdende Besonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als [auch] in der pullulierenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualisierungen nicht verkennen, daß die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme herausgetreten [war][18], in der Reife dieser Samenkörner ihre Kraft,

18 A: »daß das die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten«

aber auch die Nähe des Todes dieses Körpers, der sie trug, ankündigte und die Gegensätze, die sie überhaupt hervorrief und vorher selbst in ihrem ernsthafteren und weitgreifenderen Aussehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtsinn erregen und betreiben konnte, nicht mehr für Schattenbilder, sondern für ein übermächtig werdendes Schicksal nehmen mußte.

Auf einer anderen Seite aber ist die *andere Komödie,* deren Verwicklungen ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf sind, weil die sittliche Natur in jenem selbst befangen ist; die Knoten schürzen sich hier nicht in spielenden, sondern in für diesen sittlichen Trieb ernsthaften, für den Zuschauer aber komischen Gegensätzen, und die Rettung gegen sie wird in einer Affektation von Charakter und Absolutheit gesucht, die sich beständig getäuscht und abgesetzt findet. Der sittliche Trieb (denn es ist nicht die bewußte absolute sittliche Natur, die in dieser Komödie spielt) muß, um es kurz zu sagen, das Bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln und dadurch seiner Angst die Meinung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Traktate und Verträge und alle erdenklichen Verklausulierungen zu etwas Sicherem und Gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Notwendigkeit selbst, deduzieren und mit den tiefsinnigsten Räsonnements begründen, – aber, wie unterirdische Geister bei dem Dichter die Pflanzungen, die sie in den höllischen Wüsteneien anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen, so durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechtssystem durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertragssicherheit treten und im Wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten

verheert sehen – und entweder meinen, es seien die eigenen, über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten, oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern und zuerst alle Götter gegen solche Notwendigkeit anrufen und dann sich darein fügen. In beiden Fällen gibt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht sterbenden Täuschung, die – am finstersten, wo sie am hellsten – schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so voneinander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältnis aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhafter Beziehung [ist] und daß sie füreinander gegenseitig das ernste Schicksal sind; das absolute Verhältnis ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann, so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Notwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden, wenn es dieselbe nur als ein Fremdes anschauen muß, so schaut es sie doch an und ist im Geiste eins mit ihr.

Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das Erste, daß die ganz reine und indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtsein *sei*, und das Zweite ist das Gleichgültige, daß es als das Reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtsein verhalte, – wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sei, und erst das Zweite, ob dieser bestimmte Einzelne dessen Urheber sei oder nur dasselbe anschaue und genieße. So notwendig jene Existenz des Absoluten ist, so notwendig ist auch diese Verteilung, daß einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtsein und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sei, anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtsein, das seine absolute Form und das innere Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt und, für das reelle Bewußtsein, durch Furcht und Vertrauen sowie durch Gehorsam mit ihm eins ist, für das ideelle aber in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereinigt.

Aber das, was wir unter der äußeren Form des ersten Standes auf die eine Seite gestellt haben, ist das reale absolute Bewußtsein der Sittlichkeit. Es ist Bewußtsein und als solches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit und die höchste Abstraktion der Freiheit, d. i. das bis zu seiner Aufhebung getriebene Verhältnis des Bezwingens oder der freie gewaltsame Tod; – nach der positiven Seite aber ist das Bewußtsein die Einzelheit und Besonderheit des Individuums. Aber dieses an sich Negative, nämlich das Bewnßtsein überhaupt, von dem die angezeigten Unterscheidungen nur seine beiden Seiten sind, ist absolut in das Positive, seine Besonderheit und Unendlichkeit oder Idealität absolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weise aufgenommen, welches Einssein die Idee des absoluten Lebens der Sittlichkeit ist. In diesem Einssein der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur – von welcher Platon sagt, daß sie ein unsterbliches Tier sei,

dessen Seele und Leib aber auf ewig zusammengeboren sind[19] – den Reichtum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird. Denn das vollkommenste Mineral stellt zwar in jedem Teil, der von einer Masse abgesondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber seine ideelle Form ist sowohl als innere des Bruchs als auch als die äußere der Kristallisation ein Außereinander; und nicht wie in den Elementen des Wassers, Feuers und der Luft ist jeder besondere Teil die vollkommene Natur und der Repräsentant des Ganzen, sowohl dem Wesen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger ist auch die reelle Form desselben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, sondern seine Sinne haben kein Bewußtsein. Sein Licht ist eine einzelne Farbe und sieht nicht; oder ist es die Indifferenz derselben, so ist kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch sich. Sein Ton tönt angeschlagen von einem Fremden, aber nicht aus sich; sein Geschmack schmeckt nicht, sein Geruch riecht nicht, seine Schwere und Härte fühlt nicht; wenn es nicht der Einzelheit der Bestimmungen des Sinnes angehört, sondern sie in der Indifferenz vereinigt, ist es die unentfaltete, verschlossene Differenzlosigkeit, nicht die sich in sich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit, – so wie auch die Elemente, die in allen ihren Teilen sich gleich sind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Gesetzten in sich haben. Die Erde aber als das organische und individuelle Element breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus und resümiert sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Teile und das absolute reale Einssein

19 *Phaidros*, Steph. 246

des Einzelnen mit dem Absoluten – in den ersten Äther, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelheit und Zahl zerstreut und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert und Intelligenz wird und so das Negative dadurch, daß es absolut negativ wird – denn der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegenteil seiner selbst, und das Nichts ist, wie ein Alter sagt[20], nicht weniger als das Etwas –, mit dem positiv Absoluten vollkommen eins sein kann; und in der Intelligenz ist die Form oder das Ideelle absolute Form und als solche reell und in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs wahrhafteste verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwischen der einfachen Substanz in der Realität als reinem Äther und ihr als der Vermählung mit der absoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit (es sei durch die quantitative, elementarische Gleichheit der Ganzen und der Teile oder in höheren Bildungen durch die ins Einzelnere der Teile gehende Individualisierung) und zugleich die formelle Vereinigung derselben zu einem Ganzen (durch die Gesellschaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geschlechts, des herdeweisen Lebens und gemeinsamen Arbeitens der Tiere), zur absoluten Indifferenz mit dem Wesen und der Substanz bringen, welche in der Sittlichkeit ist, weil in der Intelligenz allein die Individualisierung zu dem absoluten Extrem, nämlich zum absoluten Begriffe, das Negative bis zum absolut Negativen, das unvermittelte Gegenteil seiner selbst zu sein, getrieben ist. Diese ist also allein fähig, indem sie absolute Einzelheit ist, absolute Allgemeinheit zu sein; indem sie absolute Negation und Subjektivität ist, absolute Position und Objektivität; indem absolute Differenz und Unendlichkeit, abso-

20 Aristoteles, *Metaphysik* I, 4

lute Indifferenz, und die Totalität – *actu* in der Entfaltung aller Gegensätze und *potentia* in dem absoluten Vernichtet- und Einssein derselben – die höchste Identität der Realität und Idealität zu sein.

Wenn der Äther seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt, so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint und die Realität oder der Leib aufs höchste eins mit der Seele, weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts anderes ist als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu sein vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst schlechthin eins ist, so ist, wenn beide als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiierten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektiert.

Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergibt sich nun ein Verhältnis, von welchem noch zu sprechen ist, das Verhältnis der *Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit*, und das Verhältnis der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift, so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die, sonst verworfen, aus dem vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird, daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder *Sitten* zu sein, daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken, daß aber die neueren Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Fürsichsein und die Einzelheit zum Prinzip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen, und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um *ihre* Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber, weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechteren Bedeutung widersträubt.

Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab; denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Äther das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Kristalls, in denen er die äußere Form

seiner Natur ausdrückt, Negationen sind, so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann sich fürs erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative, oder, wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Teilen in *einer* Einheit mit dem Ganzen sein; wer aber nicht gemeinschaftlich sein kann oder aus Selbständigkeit nichts bedarf, ist kein Teil des Volks und darum entweder Tier oder Gott.[21] Alsdann, insofern sie im Einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes, und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Mut oder Mäßigkeit oder Sparsamkeit oder Freigebigkeit usw., sind negative Sittlichkeit – daß nämlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelheit fixiert und eine reelle Abstraktion gemacht werde – und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu sein. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältnis des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat, daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an sich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinem Namen, daß es konstruieren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; dahingegen – wenn sowohl das Negative als auch dieses als die Abstraktion der Äußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Synthesen dieser Abstraktionen wie der Zwang, die Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit

21 *Politik* I, 2

usw. die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten – es ein Naturunrecht sein würde, indem bei der Zugrundelegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Reflex der absoluten Sittlichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in absoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen ist, also ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtsein sind, so muß auch ein Reflex derselben in ihrem empirischen Bewußtsein vorhanden sein und solcher die sittliche Natur des zweiten Standes, der in der feststehenden Realität, im Besitz und Eigentum und außer der Tapferkeit ist, konstituieren. Dieser Reflex derselben ist es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger passen kann, – das *formelle* Indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des *bourgeois* oder des Privatmenschen, für welche die Differenz der Verhältnisse fest ist und welche von ihnen abhängt und in ihnen ist. Eine Wissenschaft dieser Moralität ist demnach zunächst die Kenntnis dieser Verhältnisse selbst, so daß, insofern sie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da diese um des absoluten Fixiertseins willen nur formell sein kann, eben jenes oben erwähnte Aussprechen von Tautologie hier seine Stelle findet: dieses Verhältnis ist nur dieses Verhältnis; wenn du in diesem Verhältnisse bist, so sei, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältnis Beziehungen haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf. Der wahre Sinn dieser Tautologie schließt zugleich unmittelbar in sich, daß dies Verhältnis selbst nichts Absolutes und also auch die Moralität, die auf dasselbe geht, etwas Abhängiges und nichts wahrhaft Sittliches ist, welcher wahre Sinn nach dem Obigen sich daraus ergibt, daß nur die Form des Begriffs, die analytische Einheit das Absolute und also negativ Absolute wegen des Inhalts ist, der als ein Bestimmtes der Form widerspricht.

Jene Eigenschaften aber, welche wahrhaft sittlich sind, indem in ihnen das Besondere oder Negative erscheint, rein aufgenommen in die Indifferenz, können sittliche Eigenschaften heißen und nur alsdann Tugenden, wenn sie in einer höheren Energie sich wieder individualisieren und, jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit, gleichsam zu eigenen lebenden Gestalten werden wie die Tugenden eines Epameinondas, Hannibal, Cäsar und einiger anderer. Als solche Energien sind sie Gestalten und also nicht an sich absolut, sowenig als die Gestalten der anderen organischen Bildungen, sondern das stärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen, und die Moral der Tugenden oder – wenn wir die Moral überhaupt der Moralität bestimmen wollen und für die Darstellung der Tugend der Name *Ethik* genommen würde – die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeschreibung der Tugenden sein.

Wie nun diese auf das Subjektive oder Negative Beziehung hat, so muß das Negative überhaupt unterschieden werden als das Bestehen der Differenz und als der Mangel derselben; jenes erste Negative ist es, wovon vorhin die Rede war, aber dieses andere Negative, der Mangel der Differenz stellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht ist. Das Lebendige unter dieser Form des Negativen ist das *Werden* der Sittlichkeit und die *Erziehung* nach ihrer Bestimmtheit das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjektiven, denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das Positive und das Wesen ist, daß es, an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, daß jene Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das

Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigentümliche und abgesonderte Sittlichkeit sind und daß das Bestreben um eine eigentümliche positive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches ist und in Ansehung der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Altertums allein das Wahre ist: sittlich sei, den Sitten seines Landes gemäß zu leben, – und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage, welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre, antwortete: wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst.[22]
Wenn so das absolut Sittliche seinen eigentümlichen organischen Leib an den Individuen hat und seine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinsamen Sein und Tun aller absolut identisch als Allgemeines und Besonderes ist und wir es in der Besonderheit, aber so, daß ihr Wesen das absolut Identische sei, so eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben, so muß es auch in der *Form der Allgemeinheit* und der Erkenntnis, als *System der Gesetzgebung* sich vorstellen, – so daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt, damit es nicht geschieht, wie oft der Fall ist, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann, welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei ist. Aber diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Gesetzen muß, insofern sie als Idealität besteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Besonderheit vereinigt werden und so die Idealität als solche eine reine absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben.

---

22 Diogenes Laertios VIII, § 16

[IV]

Nachdem wir so die absolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargestellt und ihre Idee konstruiert, auch die in Beziehung auf sie herrschende Unterscheidung von Legalität und Moralität nebst den damit zusammenhängenden Abstraktionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktischen Vernunft als wesenlose Gedankendinge vernichtet und nicht durch Vermischung etwa beider Prinzipien, sondern durch Aufhebung derselben und Konstituierung der absoluten sittlichen Identität die Unterschiede der Wissenschaft des Naturrechts und der Moral nach der absoluten Idee bestimmt haben, so haben wir festgesetzt, daß ihr Wesen nicht eine Abstraktion, sondern die Lebendigkeit des Sittlichen sei und ihr Unterschied nur das Äußere und Negative betreffe und dieser Unterschied zugleich das völlig umgekehrte Verhältnis gegen den anderen sei, indem nach dem letzteren dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Absolute und Positive als Wesen gegeben werden soll, aber so, daß auch selbst dieses Absolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives und, was hier Formelles und Negatives heißt, vollends schlechthin gar nichts ist.

Wir brauchen nun, um noch *das Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften* anzugeben, nur die Fäden desselben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philosophie sich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Bestimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältnis zu einer bestimmten Wissenschaft steckt. Die bestimmte Wissenschaft ist nichts anderes als die fortgehende Darstellung und Analyse (das Wort im höheren Sinne genommen), wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit läßt, sich wieder verzweigt und selbst Totalität ist. Die Möglichkeit aber einer solchen Entwicklung liegt

formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität ist, nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist. Die *reale* Möglichkeit aber ist dadurch vorhanden, daß eine solche von der Philosophie nicht entwickelte Bestimmtheit oder Potenz nicht eine Abstraktion oder wahrhaft einfaches Atom, sondern wie alles in der Philosophie Realität [ist], und eine Realität ist darum Realität, daß sie Totalität und selbst das System der Potenzen ist; als solche die Potenz dar[zu]stellen, ist die Entwicklung, welche der bestimmten Wissenschaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vorderhand sagen könnten, daß ein guter Teil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen würde und daß sie darum, weil sie sich als eigene Wissenschaften konstituieren, weder aus der Philosophie ausgeschlossen noch ihr entgegengesetzt sind; es ist durch das Fürsichsein und die empirische Unterscheidung dieses Corps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt. Daß sie sich empirische Wissenschaften nennen, welche teils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben und ihre Gesetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorstellungsart geltend machen wollen, teils sich auf individuelle Systeme bestehender Verfassungen und Gesetzgebungen beziehen und einem bestimmten Volke sowie einer bestimmten Zeit angehören, bestimmt keinen sie notwendig von der Philosophie ausschließenden Unterschied, denn es muß nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit sein und vor der allgemeinen Vorstellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es gibt gemeine Vorstellungsarten, welche dabei sehr partikulär sind) so sehr gerechtfertigt sein als das, was aus der Philosophie kommt, so wie auch nichts so sehr individuell, lebendig und bestehend sein können [muß] als ebendasselbe. Um vom Verhältnisse dieser Wissenschaften zur Philosophie sprechen zu können, muß erst ein Unter-

schied festgesetzt und bestimmt werden, wodurch sie positive Wissenschaften sind.

Fürs erste begreifen nun die positiven Wissenschaften unter der Wirklichkeit, auf welche sie sich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geschichtliche, sondern auch die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse und überhaupt vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Notwendigkeit ausdrücken soll. Über solches nun sich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen und es als ein Positives gegen Philosophie festzuhalten, muß an und für sich als unstatthaft erkannt werden. Was die Philosophie als nicht reell erweist, von dem ist unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die positive Wissenschaft sich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, so kann die Philosophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der positiven Wissenschaft behaupteten Begriffes ebenso nach der empirischen Beziehung aussprechen und leugnen, daß jenes, was die positive Wissenschaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgibt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß so etwas erfahren werde, eine zufällige subjektive Ansicht wird freilich die Philosophie zugeben; aber die positive Wissenschaft, wenn sie in der Erfahrung ihre Vorstellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgibt, will damit etwas Reales, Notwendiges und Objektives, nicht eine subjektive Ansicht behaupten. Ob etwas eine subjektive Ansicht oder eine objektive Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sei, kann die Philosophie allein ausmachen. Der positiven Wissenschaft kann sie *ad hominem* ihre Weise heimgeben und außerdem, daß sie ihr das Faktum, daß eine Vorstellung derselben in der Erfahrung vorkomme, leugnet, im Gegenteil behaupten, daß nur die Vorstellung der Philosophie in der Erfahrung zu finden sei. Daß die Philosophie ihre Vorstellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur dessen, was Erfahrung genannt wird. Denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung

selbst, sondern dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelheit genommen und als Notwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt also bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anschauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anschauung gezogen, muß der Wahrheit der Philosophie das Meinen unterliegen. Jene Unterscheidung nun dessen, was die positive Wissenschaft unmittelbar aus der Anschauung genommen zu haben meint, womit aber sie selbst als mit einem Verhältnis und Begriff derselben sie bestimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, ist in jedem Falle sehr leicht aufzuzeigen und also die vollkommene Befugnis der Philosophie, sich desselben zu bemächtigen, zu erweisen. Alsdann, weil ein solches auf die Wirklichkeit sich berufendes Denken in seinem Meinen dadurch wahrhaft positiv zu sein pflegt, daß es in der Entgegensetzung ist und Bestimmtheiten festhält, also Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für absolut nimmt und seine Grundsätze hieraus nimmt, so ist es dem ausgesetzt, daß an jeder Bestimmtheit ihm immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegenteil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder spezifisches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attraktivkraft erklärt wird, sie ebensogut als Erhöhung der Repulsivkraft erklärt werden kann, denn es kann nur um soviel angezogen werden, als zurückgestoßen wird; eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das andere; um was das eine größer wäre als das andere, um soviel wäre es gar nicht, und was also als Erhöhung des einen angesehen werden sollte, das kann genau als Erhöhung des Gegenteils betrachtet werden.

So also, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe insbesondere ein Verhältnis als Zwang bestimmt

wird, die Philosophie aber die Nichtigkeit dieses Begriffs erweist und die positive Wissenschaft die Erfahrung und Wirklichkeit anspricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles sei, daß Zwang wirklich stattfinde, so kann die von der Philosophie erwiesene Nichtrealität desselben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit so ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe und nie ein Mensch gezwungen werde noch gezwungen worden sei. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erscheinung an, ob zum Behuf der Vorstellung des Zwangs etwas als ein bloß Äußeres oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo also irgendwo die Existenz von Zwang aufgewiesen werden will, da kann von einer und ebenderselben Erscheinung gerade das Gegenteil gezeigt werden, nämlich daß sie nicht ein Zwang, sondern vielmehr eine Äußerung der Freiheit sei; denn dadurch, daß sie in die Form der Vorstellung aufgenommen und hiermit durch das Innere, Ideelle bestimmt wird, ist das Subjekt in der Freiheit gegen dieselbe. Und wenn das, was als Äußeres und als Zwang angesehen werden soll, um den Gegensatz des Innern oder der Freiheit wegzuschaffen, ins Innere selbst verlegt und hiernach ein psychologischer Zwang geltend gemacht wird, so hilft diese Aufnahme des Äußeren in das Innere ebensowenig. Denn der Gedanke bleibt schlechthin frei, und der psychologische oder der Gedankenzwang vermag nicht, ihn zu binden. Die Möglichkeit, die Bestimmtheit, welche vorgestellt wird und als Zwang dienen soll, aufzuheben, ist absolut; es ist schlechthin möglich, daß der Verlust einer Bestimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf sich genommen und das hingegeben wird, was das Gesetz in der Strafe entreißen will. Wenn also in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll, so ist die Erklärung aus dem Gegenteil, daß die Erscheinung eine Äußerung der Freiheit sei, ebenso schlechthin möglich. Daß die sinnliche Triebfeder, es sei nun, die zur Handlung antreiben oder die

von der Seite des Gesetzes her von ihr abschrecken soll, etwas Psychologisches, nämlich etwas Inneres ist, dadurch ist sie unmittelbar in die Freiheit gesetzt, welche von ihr abstrahieren konnte oder nicht, und eins wie das andere ist Freiheit des Willens. Wird aber dagegengehalten, man *meine* doch, und es sei eine allgemeine Vorstellungsart, daß ein Zwang, und ein psychologischer, stattfinde, so ist dies fürs erste nicht wahr, sondern es wird ebensogut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlassung einer Handlung komme aus dem freien Willen, und dann würde man sich zur Aufstellung von Grundsätzen und Bestimmung der Gesetze ebensowenig um das Meinen zu bekümmern haben, als die Astronomen sich in der Erkenntnis der Gesetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne sich um die Erde bewegen, gerade so groß seien, als sie erscheinen usw., aufhalten lassen; sowenig als der Schiffsherr sich um die Meinung, daß das Schiff ruhe und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn beide sich an die Meinung hielten, so würden jene es unmöglich finden, das Sonnensystem zu begreifen, und dieser würde die Ruderer die Arbeit aufhören oder die Segel einziehen lassen, und beide sich sogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie sie ihr Realität zugestehen wollten, – wie oben gezeigt worden ist, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt.

Indem so eine Bestimmtheit, welche von dem Meinen der positiven Wissenschaft festgehalten wird, das gerade Gegenteil ihrer selbst ist, so ist für die beiden Parteien, deren jede sich an die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen, welche Möglichkeit des Widerlegens darin besteht, daß von jeder Bestimmtheit gezeigt wird, sie sei gar nicht denkbar und gar nichts ohne Beziehung auf die ihr entgegengesetzte; aber dadurch,

daß sie nur ist und nur Bedeutung in Beziehung auf diese hat, kann und muß unmittelbar diese entgegengesetzte ebenso vorhanden sein und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus ist zu erweisen, daß mit + A unmittelbar — A ist, was der Gegner alsdann so faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden sei als + A; aber seinem — A kann ebendies erwidert werden. Oft wird sich aber auch diese Mühe nicht gegeben und z. B. von *der* sinnlichen Triebfedern entgegengesetzten Freiheit, welche um dieser Entgegensetzung willen ebensowenig eine wahre Freiheit ist, nicht gezeigt, daß alles, was als Äußerung dieser Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der sinnlichen Triebfedern erklärt werden müsse, was sich sehr gut tun läßt, aber nicht mehr, als sich im Gegenteil wieder zeigen läßt, daß, was als Wirkung der sinnlichen Triebfeder erfahren werden solle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müsse, sondern es wird von der Freiheit geradezu abstrahiert und behauptet, daß sie gar nicht hierher gehöre, weil sie etwas Inneres, noch mehr etwas Moralisches und gar etwas Metaphysisches sei, aber dabei nicht bedacht, daß die andere Bestimmtheit, bei welcher stehengeblieben wird, nämlich der Zwang und die sinnliche Triebfeder, durch die er gesetzt sein soll als etwas Äußerliches, gar keine Bedeutung hat ohne das entgegengesetzte Innere oder die Freiheit und daß diese schlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen ist. Die Handlung, welche ein Verbrechen ist, von der Seite angesehen, daß dadurch, der angedrohten Strafe und der sinnlichen Triebfeder, welche das Gesetz durch diese Drohung aufstellt, zuwider, etwas *Bestimmtes* gewollt wird, so heißt dies Bestimmte etwas Sinnliches, und man wird sagen, daß es ein sinnlicher Reiz sei, von dem das Verbrechen abstamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen ist, und die Möglichkeit in ihr, von der sinnlichen Triebfeder des Gesetzes zu abstrahieren, so erscheint sie als frei, und keine Ansicht, weder jene Bestimmtheit noch diese Möglichkeit kann weggelassen wer-

den, sondern eins ist schlechthin an das andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus seinem Gegenteil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Bestimmtheit, ein Entgegengesetztes gesetzt sei, daß von der anderen, entgegengesetzten Bestimmtheit wirklich abstrahiert und derselben entbehrt werden könne, so wie auch jene Logik vermöge der Art ihres Grundsatzes des Widerspruches gar nicht begreifen kann, daß in solchen Bestimmtheiten das Gegenteil einer jeden ganz gleichgültig für die Bestimmung der Anschauung und in diesem Abstrahieren und negativen Wesen das Gegenteil seinem Gegenteil völlig gleich ist, noch weniger, daß beide zusammen wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber ist, und die Sinnlichkeit und der Zwang schlechthin nichts Reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind.

Insofern also eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, daß sie sich an das Meinen und wesenlose Abstraktionen hält, so hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Bestimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit oder auf den gesunden Menschenverstand und allgemeine Vorstellungsart oder gar Berufung auf Philosophie nicht den mindesten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wissenschaft auf die angezeigte Weise positiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, so ergibt sich, daß er in der *Form* liegt, – indem nämlich dasjenige, was ideell, ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist und allein in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität hat, isoliert, für sich seiend gesetzt und als etwas Reelles ausgesprochen wird. Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben [wird] und das Ganze aufgelöst aufhört, ein Ganzes und etwas Reelles zu sein; dieser Unterschied des Positiven und nicht Positiven geht also nicht auf den Inhalt. Es ist durch diese Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abstraktion fixiert und als eine Wahrheit

und Realität fälschlicherweise behauptet, sondern auch daß eine wahrhafte Idee und echtes Prinzip von seiten seiner Grenze verkannt und außer der Potenz, in welcher es seine Wahrheit hat, gesetzt wird und dadurch völlig seine Wahrheit verliert. Daß ein Prinzip einer Potenz angehört, ist die Seite seiner Bestimmtheit; aber in der Potenz selbst ist diese Bestimmtheit ebensowohl indifferentiiert und real durchdrungen von der Idee vorhanden und dadurch wahres Prinzip; und dann ist es als die Idee, in diesen Bestimmtheiten als ihrer Gestalt erscheinend, nur als Prinzip dieser Potenz und damit die Grenze und Bedingtheit desselben erkannt. Aber es wird gänzlich aus seiner Wahrheit gerissen, wenn es in seiner Bedingtheit absolut gemacht oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird. Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest sein kann, sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt und in Beziehung auf die Potenzen, ihres inneren Lebens sicher und unteilbar, bald der einen durch die andere Abbruch tut, bald in die eine ganz übergeht und die anderen vernichtet, so wie sie überhaupt aus dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle aufgehoben sind. Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Teil sich selbst organisiert und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht, durch welche Vereinzelung er es negativ affiziert oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisieren, – wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Tieren bildet oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Systeme der Sittlichkeit geschehen, daß sich z. B. das Prinzip und System des bürgerlichen Rechts, welches auf Besitz und Eigentum geht, so in sich selbst vertieft

und in der Weitläufigkeit, in die es sich verliert, sich für eine Totalität nimmt, die an sich, unbedingt und absolut sei. Es ist schon oben die innere Negativität dieser Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das bestehende Endliche ist, bestimmt worden, und der Widerschein der Indifferenz, der in ihm möglich ist, kann um so weniger für etwas Absolutes genommen werden, – so wie ebensowenig das System des Erwerbs und des Besitzes selbst, der Reichtum eines Volkes, und in diesem System wieder eine einzelne Potenz, es sei der Ackerbau oder die Manufakturen und Fabriken oder der Handel, zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz positiv, wenn sie und ihr Prinzip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreifen und sich dieselben unterwerfen. Wie das Prinzip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft und das der Chemie wieder ganz besonders in die letztere eingedrängt hat, so ist dies in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Prinzipien der Fall gewesen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der inneren Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit, die im bestehenden Endlichen reflektierte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Prinzip des bürgerlichen Rechts ausmacht, sich eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt, und es ist z. B. für die Monarchie die absolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einssein des Besonderen in ihm bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältnis eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstraktum des Staats, bald nach dem Verhältnisse des gemeinen Vertrags überhaupt als eine Sache zweier bestimmter Parteien, deren jede der anderen bedarf, als ein Verhältnis gegenseitiger Leistung begriffen und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden; so wie es auch an

sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelheit und Abhängigkeit der Subjekte geht, das Verhältnis absolut selbständiger und freier Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll. So könnte auch das Staatsrecht sich als solches aufs Einzelne schlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Sein des Einzelnen ganz durchdringen wollen und so die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteste Despotismus sein würde; wie Fichte alles Tun und Sein des Einzelnen als eines solchen von dem ihm entgegengesetzten Allgemeinen und der Abstraktion beaufsichtigt, gewußt und bestimmt sehen[23] will. Es könnte auch das moralische Prinzip sich in das System der absoluten Sittlichkeit eindrängen und an die Spitze des öffentlichen sowohl als des Privatrechts wie auch des Völkerrechts stellen wollen, – welches ebensosehr die größte Schwäche als der tiefste Despotismus und der gänzliche Verlust der Idee einer sittlichen Organisation wäre, da das moralische Prinzip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist.

Wie in der Wissenschaft ein solches Festwerden und Isolieren der einzelnen Prinzipien und ihrer Systeme und ihr Übergreifen über andere allein durch die Philosophie verhindert wird, indem der Teil seine Grenze nicht erkennt, sondern vielmehr die Tendenz haben muß, sich als ein Ganzes und Absolutes zu konstituieren, die Philosophie aber in der Idee des Ganzen über den Teilen steht und dadurch sowohl jedes in seiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee selbst es verhütet, daß nicht der Teil in seinem Verteilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchere; ebenso stellt sich in der Realität dieses Einschränken und Ideellsetzen der Potenzen als die Geschichte der sittlichen Totalität dar, in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht sowohl zwischen den Entgegengesetzten auf und nieder

23 A: »sein«

schwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Übergewicht des Bürgerlichen an seine Bestimmtheit mahnt, bald durch das Übergewicht von jenem in dieses Einbrüche und Risse macht und so jedes System überhaupt teils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit neu belebt, teils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert, – als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisieren dadurch zerstört, daß sie[24] sie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle konfundiert, sie in sich gezogen darstellt und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an diese Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn sie für sich sein wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieser Charakter der Positivität der Rechtswissenschaften betrifft die Form, durch welche sich eine Potenz isoliert und absolut setzt; und von dieser Seite kann so wie Religion, und was es sei, auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müssen die Positivität auch von seiten der Materie betrachten. Denn obzwar sowohl das, was wir vorhin positiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, beides im besonderen ist, so haben wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Besonderheit und Bestimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Besondere als solches.

Und in dieser Rücksicht müssen wir uns vor allen Dingen dessen, was seiner Materie nach als positiv gesetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen; denn dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besonderen, stellt die Abstraktionen des Allgemeinen und Besonderen einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen, aber unter die Abstraktion der Besonderheit subsumieren kann, gilt ihm für Positives, – ohne zu bedenken, daß durch diesen Gegensatz das Allgemeine eben-

24 A: »es«

sosehr ein Positives wird als das Besondere, denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegensetzung, in der es in jener Abstraktion vorhanden ist, positiv. Aber das Reale ist schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen, und deswegen kann jene Abstraktion und das Setzen des einen von den Entgegengesetzten, welche durch die Abstraktion entstehen; des Allgemeinen als eines Ansichseienden, nicht statthaben. Überhaupt wenn das formelle Denken konsequent ist, so muß es, wenn es das Besondere als Positives begreift, schlechthin gar keinen Inhalt haben; in der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte; so wie diejenigen, welche das Wesen des Organismus als die Abstraktion einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Besonderes, Zufälliges und Positives begreifen und weglassen müssen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige so auch das Sittliche schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen ist, ist es eine Individualität und Gestalt; es trägt die Besonderheit, die Notwendigkeit, das Verhältnis, d. h. die relative Identität in sich, aber indifferentiiert, assimiliert, und dadurch ist es frei in ihr, und dieses, was als Besonderheit von der Reflexion angesehen werden kann, ist nicht ein Positives noch Entgegengesetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Notwendigkeit zusammenhängt, aber lebendig; diese Seite ist seine unorganische Natur, aber in der Gestalt und Individualität sich an-organisiert. So gehört, um das Allgemeinste zu nennen, das bestimmte Klima eines Volks und seine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geschlechts der Notwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derselben nur *ein* Glied auf seine Gegenwart, welches nach der ersteren Seite aus der Geographie, nach der anderen aus der

Geschichte zu begreifen ist. Aber in dieses Glied hat sich die sittliche Individualität organisiert, und die Bestimmtheit desselben geht nicht dieselbe, sondern die Notwendigkeit an; denn die sittliche Lebendigkeit des Volks ist gerade darin, daß es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, aber nicht als ein Positives (nach unserem bisherigen Gebrauch dieses Wortes), sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint und durch sie belebt. Und diese Seite ist auch darum sehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philosophie die Notwendigkeit ehren lehrt, sowohl darum, daß sie ein Ganzes ist und nur die beschränkte Einsicht sich an die Einzelheit hält und diese als eine Zufälligkeit verachtet, als auch darum, weil sie die Ansicht der Einzelheit und Zufälligkeit so aufhebt, daß sie von ihr zeigt, wie sie das Leben nicht an sich hindert, sondern daß dieses, indem es sie bestehen läßt, wie sie nach der Notwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreißt, sie durchdringt und belebt. Sowenig das Element des Wassers, welchem sich ein Teil der Tierwelt, und das Element der Luft, dem sich ein anderer an-organisiert, darum daß sie einzelne Elemente sind, jenes für den Fisch, dieses für den Vogel etwas Positives oder Totes ist, ebensowenig ist diese Form der Sittlichkeit, in welcher sie sich in diesem Klima und in dieser Periode einer besonderen und der allgemeinen Kultur organisiert, etwas Positives in derselben. Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen und seiner selbst genossen.

Nach außen ist die Stufe ebenso gerechtfertigt, – welche äußere Seite der Notwendigkeit als solcher angehört, denn auch in dieser Abstraktion der Notwendigkeit ist durch die Idee wieder die Einzelheit schlechthin aufgehoben; diese Einzelheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen ist Potenz eines Ganzen, und in diesem Zusam-

menhang ist sie geehrt. Über den einzelnen Stufen schwebt die Idee der Totalität, die sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde widerstrahlt und sich darin anschaut und erkennt; und diese Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Bestehenden. Es ist darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Besonderheit bringt und die Lebendigkeit, in welcher die Besonderheit real ist, aufhebt, – aber der empirische Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer bestimmten Stufe gesetzt ist, eine höhere verlangt. Die höhere, auch in ihrer entwickelten Realität, und empirisch, ist ebensowohl vorhanden; die höhere Entwicklung des Lebens der Pflanze ist im Polypen, die höhere des Polypen im Insekt usw. Es ist nur empirische Unvernunft, welche im Polypen die empirische Darstellung der höheren Stufe des Insekts erblicken will; der Polyp, der nicht Polyp wäre, bleibt nichts als dieses bestimmte, mit mir in einer empirischen Beziehung stehende tote Stück Materie, welches dadurch tot und Materie ist, daß ich es als eine leere Möglichkeit, etwas anderes zu sein, als welche Leerheit der Tod ist, setze. Ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu tun, so ist sie zu finden, denn sie muß der absoluten Notwendigkeit nach vorhanden sein. – So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen; aber fürs erste von seiten der Notwendigkeit ist sie nicht ein absolutes Einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Notwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sei, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisiert hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt und lebendig durchdringt, ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht und ein schwächerer ist – und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Kultur am härtesten –, wenn sie von einer anderen sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen,

also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, wenn sie so roh in die Realität des tierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraktion eines Allgemeinen erhebt und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfnis nicht das Verhältnis von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, – oder ebenso, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß, so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dies Verhältnis ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit und darum die notwendige und gerechte und sittliche.

Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem bestimmten Charakter eines Volks ist denn auch das ganze System, in das sich die absolute Totalität organisiert, zu erkennen; es ist zu erkennen, wie alle Teile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für sich a priori vorhanden gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm untertänig ist. In diesem Sinne hat Montesquieu sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet und, wenn er sich nicht zur lebendigsten Idee erhoben hat, doch schlechthin die einzelnen Einrichtungen und Gesetze nicht aus der sogenannten Vernunft deduziert, noch sie aus der Erfahrung abstrahiert und dann zu etwas Allgemeinem erhoben, sondern wie die höheren Verhältnisse der staatsrechtlichen Teile so auch die niedrigeren Bestimmungen der bürgerlichen Verhältnisse bis auf Testamente,

Ehegesetze usw. herab ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und seiner Individualität begriffen und hiermit den empirischen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Systeme des Staats und der Gesetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menschenverstande selbst oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weise gezeigt, daß die Vernunft und der Menschenverstand und die Erfahrung, aus welchen die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine absolut allgemeine wäre, sind, sondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes – eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Notwendigkeit zu begreifen sind.

Wie oben in Beziehung auf die Wissenschaft gezeigt worden ist, daß jede einzelne Potenz fixiert und die Wissenschaft dadurch positiv werden kann, so muß eben dies von dem sittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der Notwendigkeit muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf diese Art wächst, eine Potenz stärker hervor- und die andere zurücktritt, so geschieht es, daß die Teile, welche sich in der letzteren organisiert haben, sich als ausgeschieden und als abgestorben finden. Diese Teilung, worin einiges einem neuen Leben entgegenreift, das andere aber, das sich auf der Stufe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt und das Leben sich entfliehen sieht, ist allein möglich dadurch, daß die Bestimmtheit einer Stufe fixiert und formell absolut gemacht worden ist. Die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden und welche die Allgemeinheit oder das negativ Absolute der Identität ist, gibt ihr den Schein eines Ansichseienden; und wenn die Masse eines Volkes groß ist, so ist auch der Teil desselben groß, der sich in jener

Bestimmtheit organisiert, und das Bewußtsein, das im Gesetz über sie ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens. Als Sitte und Gesetz eins war, war die Bestimmtheit nichts Positives; aber wie mit dem Wachstum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Notwendigkeit mehr. Hier kann also das Individuum nicht aus sich selbst erkannt werden, denn seine Bestimmtheit ist ohne das Leben, welches sie erklärt und begreiflich macht; und indem die neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. Wie im Vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht und, was notwendig, zugleich frei ist, so ist hingegen hier die Notwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr eins und fällt insofern ganz der reinen Geschichte anheim; was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit, d. h. es ist eine Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz fixierte, aber erstorbene Bestimmtheit lebendige Sitte und in Übereinstimmung mit der übrigen Gesetzgebung war. Weiter aber als gerade für diesen Zweck der Erkenntnis reicht die Wirkung der rein geschichtlichen Erklärung der Gesetze und Einrichtungen nicht; sie wird ihre Bestimmung und Wahrheit überschreiten, wenn durch sie das Gesetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden soll. Im Gegenteil erweist diese geschichtliche Erkenntnis des Gesetzes, welche in verlorenen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt, wenn es schon noch durch die Form des Gesetzes und dadurch, daß noch Teile des Ganzen in seinem Interesse sind und ihr Dasein an dasselbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es ist aber für die richtige Unterscheidung dessen, was tot ist und keine Wahrheit hat, und dessen, was noch lebendig ist, an einen Unterschied zu erinnern, welcher der formalen Ansicht entgehen kann und der verhindern muß, daß, was an sich negativ ist, für lebendiges Gesetz und also die Herrschaft der an sich negativen Gesetze für Belebtsein der Organisation genommen werde. Denn Gesetze, welche der Oberherrschaft des Ganzen einzelne Bestimmtheiten und Teile entziehen, die Gewalt desselben von ihnen ausschließen und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konstituieren, sind an sich etwas Negatives und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je mehr des Negativen und der Ausnahmen werden und diese Gesetze, welche auf diese Auflösung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen konstituieren, zu mächtig werden. Zum Positiven und Erstorbenen muß also nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige und, weil es ohne innere Bedeutung ist, schamlose Macht hat, sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das Negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt; jenes ist die Geschichte eines vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes. So können in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des Negativen und der Trennung oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organisierenden Gesetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben und sich auf eine Gestalt und Individualität beziehen, die längst als eine erstorbene Hülle abgestreift ist, daß sie nur noch für Teile Interesse haben und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit sich darstellt, als

Mittel für seinen Zweck nicht die allermindeste Angemessenheit mehr, also dieses Mittel weder Verstand noch Wahrheit hat – denn die Wahrheit des Mittels ist darin, daß es dem Zweck adäquat ist, durch welche innerste Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wissenschaft der Philosophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenso der Religion wenig Wahres mehr sein kann, – unmittelbar damit bestimmt und befestigt sich die Auflösung und setzt sich in einem System des Negativen, gibt sich somit den formellen Schein wie von Erkenntnis so von Gesetzen, deren inneres Wesen das Nichts ist. Wenn die Erkenntnis und Wissenschaft eines solchen Volks sich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wisse und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in dessen Schein sei, so ist der Inhalt und das Wesen der negativen Gesetzgebung, daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sei; jene erste Unwahrheit ist also diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es ist, diese zweite aber, welche sich die Form anmaßt und damit sich befestigt.

Es ist also nicht die Philosophie, welche das Besondere darum, weil es ein Besonderes ist, für ein Positives nimmt, sondern nur insofern es außer dem absoluten Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Teil Selbständigkeit errungen hat. Die absolute Totalität hemmt sich als Notwendigkeit in jeder ihrer Potenz[en], bringt sich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daselbst sowohl die vorhergehenden Potenzen, als sie die nachfolgenden antizipiert; aber eine derselben ist die größte Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beschränkendes zu sein, sowenig es das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel ist. Es ist zugleich notwendig, daß die Individualität fortschreite, sich metamorphosiere und das der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und ersterbe, damit alle Stufen der Notwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück aber der Periode des Übergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem

Vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive ist. Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Kulmination einen Ruck tut und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt und auf ihm verweilt – denn die Erscheinung ist der Übergang ins absolut Entgegengesetzte, also unendlich, und dieses Heraustreten des Entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Dasein der Gestalt in ihrer neugeborenen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem Fremden bewußt wird –, so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählich dem Negativen öffnet und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist.

Wenn nun die Philosophie der Sittlichkeit diese Notwendigkeit begreifen und den Zusammenhang ihres Inhalts sowie die Bestimmtheit desselben als absolut verbunden mit dem Geiste und als seinen lebendigen Leib erkennen lehrt und sich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumieren kann, für zufällig und für tot ansieht, entgegensetzt, so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sei, eine formale Lebendigkeit ist; denn die Beschränktheit dessen, was der Notwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Teil der Notwendigkeit, nicht die absolute totale Notwendigkeit selbst, also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt. Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der

Leerheit der Rechte der Menschheit und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik, als welche Abstraktionen und Formalitäten das gerade Gegenteil der sittlichen Lebendigkeit enthalten und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionär sind, sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen; und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist, welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwicklung mit dem Negativen – denn was wir bisher positiv genannt haben, ist, wie aus der Sache selbst hervorgegangen, an sich betrachtet das Negative – abwehrt, es sich als objektiv und Schicksal gegenüberstellt und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Teils ihrer selbst mit Bewußtsein einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

ANHANG

Habilitationsthesen[1]

[August 1801]

1. Contradictio est regula veri, non contradictio falsi.
2. Syllogismus est principium Idealismi.
3. Quadratum est lex naturae, triangulum mentis.
4. In Arithmetica vera nec additioni nisi unitatis ad dyadem, nec subtractioni nisi dyadis a triade neque triadi ut summae, neque unitati ut differentiae est locus.
5. Ut magnes est vectis naturalis, ita gravitas planetarum in solem pendulum naturale.
6. Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis.
7. Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma.
8. Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi.
9. Status naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeundum.
10. Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda.
11. Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit.
12. Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat.

1 Erstdruck: Prager, Jena 1801 (*Dissertationi philosophicae De orbitis Planetarum praemissae Theses ...*); vgl. Rosenkranz, *Hegels Leben*, S. 156 ff.

Rosenkranz' Bericht über das

Fragment vom göttlichen Dreieck[1]

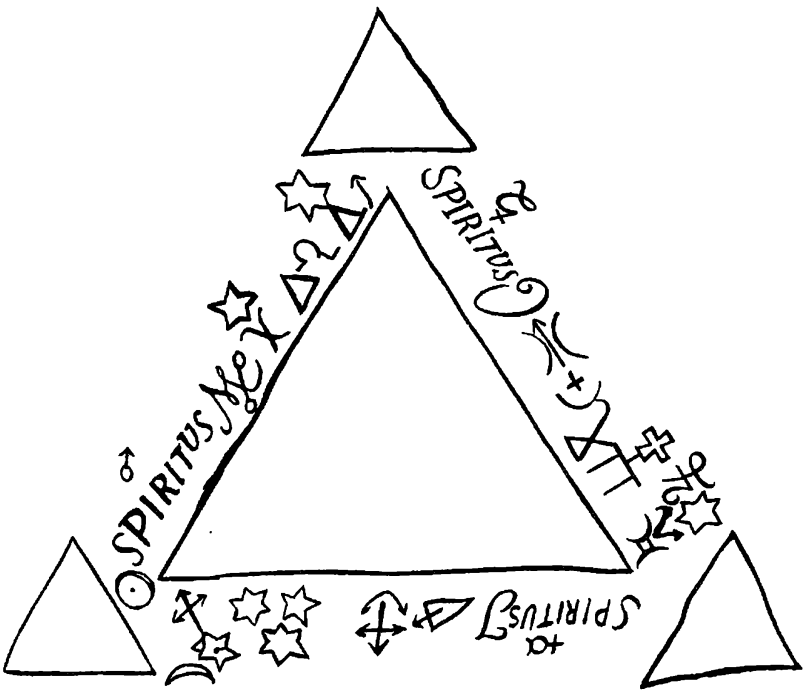
[1804]

Was nun die erste Gestalt des Systems angeht, so können wir uns von ihr nur eine unzureichende Vorstellung aus einigen sibyllinischen Trümmern machen, die sie zurückgelassen hat. Das Wahrscheinlichste ist, daß Hegel keinen dieser Versuche ganz zu Ende geführt hat, weil im Lauf der Arbeit die *Unangemessenheit* der Form der Vorstellung zu der des reinen Denkens zu groß ward. Doch ist noch ein bedeutendes Fragment übrig, welches vom *göttlichen Dreieck* handelt. Diese geometrisierende Vorstellungsweise war damals durch Franz *Baader* in seiner Schrift *Über das Pythagoreische Quadrat oder die vier Weltgegenden,* Tübingen 1798, wieder in Anregung gebracht. Auch der Philosoph der romantischen Schule, Jakob Böhme, war mit seinem *Ternan* wieder zu Ehren gekommen. Hegel ging in seiner Bildung auch durch diese Form hindurch. Indem er sie aber mit wissenschaftlichem Ernst durchdringen, nicht bloß an ihr mit mystischer Spielerei sich ergötzen wollte, mußte er sie nach ihrer geometrischen Bestimmtheit, als gerade nach dem, was das Eigentümlichste darin sein sollte, zugrunde richten. Es blieb demnach nichts übrig als der Begriff der sich dreifach von sich unterscheidenden Einheit. Hegels dialektischer Geist hatte an einem *einfachen* Dreieck nicht genug. Er konstruierte, das Leben der Idee auszudrücken, ein *Dreieck von Dreiecken,* welche er sich in der Weise *durcheinander hindurchbewegen* ließ, daß ein jedes nicht nur überhaupt einmal

---

1 Auszug aus: Karl Rosenkranz, »Hegels ursprüngliches System. 1798 bis 1806«, *Literarhistorisches Taschenbuch,* hrsg. von R. E. Prutz, 2. Jg. (1844), S. 153 ff. – Die Zeichnung wurde erstmals publiziert von F. Haeussermann im *Zentralblatt für Psychotherapie,* 11. Jg. (1938), S. 359.

Extrem und einmal *Mitte* wurde, sondern daß es auch in sich mit jeder seiner *Seiten* diesen Prozeß durchmachen mußte. Um aber in dieser Härte und Kraßheit der Anschauung doch auch wieder die ideelle Weichheit der Einheit, die



Flüssigkeit der als Triangel und Seiten vorgestellten Unterschiede zu erhalten, ging er konsequent zu der weiteren Barbarei fort, die Totalität als über den Dreiecken und ihrem Prozeß ruhendes *Viereck* auszudrücken. Im Verfolg der Arbeit scheint er aber ermüdet zu sein; wenigstens bricht sie bei der Konstruktion des *Tieres* ab. Das Interessante dieses Fragments besteht vorzüglich in dem energischen Konflikt der Hölzernheit der Form mit der Lebendigkeit der Dialektik des Inhalts. Es mußte Hegel die Unmöglichkeit beweisen, das Wahrhafte in einer anderen als logischen Bestimmtheit für die Erkenntnis ohne Gewaltsamkeit und wüste Halbphantasie darzustellen.

Insofern war diese Arbeit für Hegel vielleicht die furchtbarste und zugleich fruchtbarste Anstrengung. Er hatte durch seine Arbeiten in Bern von der bittersten Empörung gegen die vielfachen Entstellungen des Christentums sich wieder bis zum Vertrauen zu ihm und seinen fundamentalen Vorstellungen durchgerungen. Er wollte nun die *Dreieinigkeit* im Dreieck der Dreiecke *begreifen*. Er wollte jetzt diejenige Vorstellung nicht als vernunftlos von sich weisen, in welcher der Glaube Jahrhunderte hindurch seinen höchsten Besitz verehrt hatte. Das Bekanntwerden mit den deutschen Mystikern des Mittelalters und ihrer tiefsinnigen Sprache steigerte diese Richtung. Schon am Ausgang der Schweizer Periode finden sich unter Hegels Papieren Exzerpte von Stellen aus Meister *Eckart* und *Tauler*, die er sich aus Literaturzeitungen abschrieb. Indem er aber in die *Gnosis* sich einließ, drängte ihm sich der *Begriff* des Geistes als derjenige entgegen, der, weil er der *Totalbegriff* ist, im Grunde allem *Vorstellen* entflieht. In der *Sukzession* der kirchlichen Vorstellungen sieht es zuerst so aus, als ob der Geist gegen Vater und Sohn, die ihn nach dem Ausdruck der Vorstellung *hauchen*, untergeordnet wäre. Allein die Kirche selbst hat ausdrücklich dem Geist die *gleiche* Selbständigkeit und Ewigkeit wie den beiden anderen sogenannten Personen der Gottheit zuerkannt. Der Geist erst ist die Einheit, ohne welche der Unterschied von Vater und Sohn sinnlos wäre oder, hätte er einen Sinn, zum Dualismus führen müßte. Hegel hat sich daher, um die *Gegenseitigkeit der Vermittlung* der Personen darzustellen, in den seltsamsten Ausdrükken umhergeworfen. Er bedient sich dabei auch der kirchlichen Form vom *Reich* des Vaters, Sohnes und Geistes, die er später in seiner Religionsphilosophie beibehielt. *Liebe* wäre nach ihm für den Begriff Gottes ein angemessenerer, verständlicherer Ausdruck, aber *Geist* sei tiefer.

»Im Sohn erkennt sich Gott *als* Gott. Er sagt zu sich selbst: Ich bin Gott. Das Insich hört auf, ein Negatives zu sein. Das Unterscheiden und der Reichtum des Selbstbewußtseins Got-

tes ist darin mit seiner Einfachheit ausgesöhnt und das Reich des Sohnes Gottes ganz auch das Reich des Vaters. Das Selbstbewußtsein Gottes ist nicht ein Insichhineinkehren und ein Anderssein des Sohnes, sowie nicht ein Anderssein des Insichhineinkehrens als der einfache Gott, sondern die Anschauung im Sohne ist das Anschauen desselben als *seiner selbst*, aber so, daß der Sohn Sohn bleibt, wie Nichtunterschiedenes und zugleich Unterschiedenes; oder das ausgebreitete Reich des Universums, das kein Fürsichsein mehr sich gegenüber hat, sondern dessen Fürsichsein ein Hineinkehren in den Gott ist, der Gottes Hineinkehren in sich ist, eine Freude über die Herrlichkeit des Sohnes, den er als sich selbst anschaut. Die *Erde* hört damit, daß ihr Insichsein nicht mehr das reine Fürsichsein, das *Böse* ist, auch auf, ein Vermischtes zu sein. Was dem Sohn, der die Erde anschaut, in seiner Herrlichkeit gegenübersteht, ist die Herrlichkeit Gottes selbst, der Rückblick und die Heimkehr zu ihm. Und für die geheiligte Erde ist dieses *Selbstbewußtsein Gottes der Geist*, der von Gott ausgeht und in welchem sie mit ihm und dem Sohne *eins* [ist]. Dieser Geist ist hier der ewige Mittler zwischen dem zum Vater zurückgekehrten Sohne, der jetzt ganz nur *eins*, und dem Sein des Sohnes in sich selbst oder der Herrlichkeit des Universums. Die Einfachheit des *allumfassenden* Geistes ist jetzt in die Mitte getreten, und es ist jetzt kein Unterscheiden mehr; denn die Erde ist als das Selbstbewußtsein Gottes nunmehr der Geist, sie ist aber auch der ewige Sohn, den Gott als sich selbst anschaut, und beides ist *eine* Einheit und das Erkennen Gottes in sich selbst. So hat sich das heilige Dreieck der Dreiecke geschlossen. Das erste ist die Idee Gottes, welche in den anderen Dreiecken ausgeführt wird und durch sie hindurch in sich selbst zurückkehrt.«

»In diesem *ersten*, das zugleich nur eine Seite des absoluten einigen Dreiecks ist, ist nur die Gottheit mit sich selbst in Wechselanschauung und Erkennen. Es ist ihre Idee, in der das reine Licht der Einheit die Mitte ist und deren Seite

ebenso das reine Herausstrahlen und das reine Zurückbeugen der Strahlen in sich selbst.«

»In dem *zweiten* ist Gottes Anschauen auf die eine Seite getreten. Er ist mit Bösem in Beziehung getreten, und die Mitte ist das *Schlechte* der Vermischung beider. Aber dieses Dreieck wird ein *Viereck*, indem die reine Gottheit über ihm schwebt. Sein Unglück läßt ihm aber auch so nicht zu, dieses Dreieck zu bleiben, sondern es muß umschlagen in sein Entgegengesetztes, der Sohn durch die Erde hindurchgehen, das Böse überwinden und, indem er als Sieger auf die eine Seite tritt, die andere das Selbsterkennen Gottes als ein neues mit Gott eins seiendes Erkennen, als den Geist Gottes, erwecken: wodurch die Mitte eine schöne, freie, göttliche Mitte, das *Universum Gottes* wird. – Dieses zweite Dreieck ist, als in der Trennung seiend, hiermit selbst ein *zweifaches* Dreieck, oder seine zwei Seiten sind jede ein Dreieck, das eine das umgekehrte des andern, und die Mitte ist in dieser Bewegung der Geschichte die alles wirkende Kraft der absoluten Einheit, die über dem ersten schwebt und dieses in sich aufnimmt und in sich zu einem anderen verwandelt. Was aber sichtbar ist, das sind die beiden Dreiecke, die Mitte aber ist nur die unsichtbare im Innern wirkende Macht.«

»Aber durch das zweite Dreieck des zweiten hat sich das *dritte* unmittelbar gebildet, die *Rückkehr von Allem in Gott selbst*, oder das Ausgegossensein der Idee über Alles. Was nur eine Vermischung war, ist durch diesen Geist absolut eins mit Gott, und wie er sich in ihm erkennt, so erkennt es sich in Gott.«

Diese trianguläre Konstruktion ist nun von Hegel im Speziellen noch durch die Natur hindurchgeführt, jedoch mit häufigem Verlassen der vorausgesetzten Vorstellung und mit eigentümlicher Mischung rein logischer und bildhafter Bezeichnungen. Die *Sonne* wird die *negative Einheit* ihres Systems genannt. Die *Erde* soll den Gegensatz von Luft und Wasser erzeugen, und zwar so, daß sie nicht *faul* auseinandertreten, sondern daß sie das Entgegengesetzte an sich

selbst ausdrücken und sich zerstören, die Luft sich mit Wasser, das Wasser sich mit Luft *mästet* und zugleich dadurch beide so *gespannt* werden, daß sie auf den *Sprung* kommen, jedes in sein Entgegengesetztes überzugehen usw. – Auch noch in späteren Jahren bediente Hegel sich zuweilen des triangulären Schemas.

Aphorismen aus Hegels Wastebook[1]

[1803–1806]

Böttiger[2] *spricht vom Sagenklitterer* Pausanias, von der blasenden Fama mit den Trompetenbacken; beides ist aber er selber.

Eine ganze Reihe Lokrer erhängte sich um spröder Knaben willen. Die *griechische Knabenliebe* ist noch wenig begriffen. Es liegt eine edle Verschmähung des Weibes darin und deutet darauf, daß ein Gott neu geboren werden sollte.[3]

Eine *Partei* ist dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; – ein Beweis, daß er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört. – Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiß nicht, für wen; denn wir haben doch nicht mit den Türken zu tun.

»Eine Tabakspfeife ins Gesicht oder in die Physiognomie stecken.« Ist dies nicht Poesie? Das ganz Individuelle, worauf die Pfeife geht und worin sie erscheint, wird hier ganz

---

1 in: *Königsberger Literaturblatt* 1842, Nr. 31 (4. Mai), Nr. 32 (11. Mai), Nr. 38 (22. Juni), Nr. 42 (20. Juli), Nr. 43 (27. Juli), unter dem Titel »Kritische Xenien«, mitgeteilt von Karl Rosenkranz; später (unvollständig) in Rosenkranz' *Hegels Leben*, S. 537 ff.: »Aphorismen aus der Jenenser Periode«.

2 Karl August Böttiger, 1760–1835, Schriftsteller

3 Dieser Aphorismus steht nur im Erstdruck, nicht im Dokumentenanhang zu *Hegels Leben*; vgl. Anm. d. Red. S. 592.

objektiv als nichts Subjektives gesetzt, das noch etwas hinter sich hätte, wie eine Zeichnung auf einer Wand, – und ebenso die Hand, die Pfeife damit zu verbinden. Ich habe jenen Ausdruck von ganz prosaischen Kaufleuten gehört.

Was heißt jetzt nicht Wissenschaft! »Der Terrassierer oder das Ganze der Terrassierkunst.« So Torfbau, Schornsteinbau, Rindviehzucht usw. als Wissenschaft.

»Ein unterworfen gewesener Knabe.« *Sommers* Novellen S. 391. Ist das nicht das *participium aoristi* der Griechen?

Erfahrung. Der Schatten, den das *Kerzenlicht* projiziert, von dem *Tageslicht* des Morgens erleuchtet, wird *blau*; der Schatten, den Tageslicht wirft (der schwächer ist, und um welchen aufkommen zu lassen man sich vom Licht entfernen muß), vom Kerzenlicht erhellt, wird *rot.* – Der Schatten, vom Kerzenlicht geworfen, ganz nahe an das Licht gehalten, schimmert gegen das Grünliche hin.

Zur historischen Logik. Es wird versichert, daß wir urteilen: das Gold ist gelb. Diese Versicherung ist wahrscheinlich. Aber nicht ebenso wahrscheinlich ist, daß wir schließen: alle Menschen sind sterblich: Cajus ist ein Mensch; also ist er sterblich. Ich wenigstens habe nie so plattes Zeug gedacht. Es soll im Innern vorgehen, ohne daß wir Bewußtsein darüber haben. Freilich, im Innern geht viel vor, z. B. Harnbereitung und ein noch Schlimmeres, aber wenn es äußerlich wird, halten wir die Nase zu. Ebenso bei solchem Schließen.

Die älteren Deutschen waren eigentlich ein lustiges Volk. Aus dem würdigen Ulysses, dessen Leben *eine* Ernsthaftigkeit ist, haben sie einen albernen Eulenspiegel, aus der göttlichen Kirke, an dieser als Nemesis auftretend, ein Schwein gemacht. Die Neueren tun mehr oder minder dasselbe, nur mit größerer Ernsthaftigkeit. Sonst war das Volk die *Ironie*

über jene göttlichen Wesen, jetzt aber sind diese die Ironie über die ernsthaften Behandler und Begreifer.

Wie es eine dichterische Genieperiode gegeben hat, so scheint gegenwärtig die *philosophische Genieperiode* zu sein. Etwas Kohlenstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Wasserstoff zusammengeknetet und in ein von anderen mit Polarität usw. beschriebenes Papier gesteckt, mit einem hölzernen Zopf der Eitelkeit etc. Raketen in die Luft geschossen, meinen sie, das Empyreum darzustellen. So *Görres, Wagner*[4] u. a. Die roheste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und besoffenen Gedankenblitzen.

Die Bauersfrau lebt im Kreise ihrer Liese, was ihre beste Kuh ist, dann der Schwarzen, der Scheckin usw.; auch des Märtens, ihres Buben, auch der Urschel, ihres Mädchens usf. So familiäre Dinge sind dem Philosophen die Unendlichkeit, das Erkennen, die Bewegung, die sinnlichen Gesetze usf. Und wie der Bauersfrau ihr verstorbener Bruder und Ohm, so dem Philosophen Platon, Spinoza usf. Eins hat soviel Wirklichkeit als das andere, diese aber haben die Ewigkeit voraus.

Bei den Trebern sind die Menschen bereits in der Wissenschaft. Von da ist's nicht mehr weit zum *pater peccavi.*

Ob bloß die deutschen Frauen von den Französinnen sich Gesetze geben lassen? – Auch die deutschen Herren, sagen Sie dagegen, Madame, und berufen sich auf die *Reichsdeputationsgeschichte.* – Sie kennen die Geschichte nicht? Oh, die muß ich Ihnen erzählen. Das Deutsche Reich ist von den Franzosen versichert, daß es Krieg mit ihnen führe. Es hat

---

4 Johann Jakob Wagner (1775–1841) wurde 1803 auf Empfehlung Schellings Prof. d. Philosophie in Würzburg.

zwar keine Hand an den Waffen, ein paar Spießbürger ausgenommen, die für nichts zu rechnen sind. Aber die Franzosen haben es versichert, und da diese es versicherten, hat man sich also ausplündern lassen müssen. Alsdann hat das Deutsche Reich aus den Zeitungen erfahren – wir lasen sie bei Tafel, und Sie können denken, welche Freude es verursachte, daß dies von ihm gesagt wurde –, daß es Frieden gemacht hatte. Damit es aber wisse, auf welche Weise der Frieden sei – die Franzosen sind höfliche Leute –, so schickten sie eigens einen Gesandten nach Deutschland, es ihm zu sagen. Der nahm sich, daß man nicht zweifeln könne, noch einen dazu. Die Deutschen als redliche Leute – aus zweier Zeugen Mund wird die Wahrheit kund – glaubten es natürlich, als diese es versicherten. Auch sie sind höflich und bedankten sich stattlich dafür.

Wenn das Absolute ausgleitet und aus dem Boden, wo es herumspaziert, ins Wasser fällt, so wird es ein Fisch, ein Organisches, Lebendiges. Wenn es nun ebenso ausgleitet und ins *reine Denken* fällt – denn auch das reine Denken soll nicht sein Boden sein –, so soll es, dahineinplumpend, etwas Schlechtes, Endliches werden, von dem man sich eigentlich schämen muß zu sprechen, wenn's nicht amtshalber geschähe und weil einmal nicht zu leugnen ist, daß eine Logik da sei. Das Wasser ist ein so kaltes, schlechtes Element, und es ist dem Leben doch so wohl darin. Soll denn das Denken ein viel schlechteres Element sein? Soll das Absolute sich so gar schlecht darin befinden und sich auch schlecht darin aufführen?

In Deutschland wird immer der *gesunde Menschenverstand* in Schutz genommen gegen die sogenannten *Anmaßungen der Philosophie*. Eitle Mühe, denn wenn ihnen die Philosophie auch alles einräumt, so nützt es sie doch nichts, denn – sie haben keinen. Der echte gesunde Menschenverstand ist nicht bäurische Roheit, sondern in der gebildeten Sphäre

mit den Bestimmtheiten der Bildung frei und gewaltsam umgehend nach der Wahrheit, und dann unmittelbar Rousseausche Paradoxie, wenn er seinen Widerspruch gegen die Bestimmtheiten ebenso wie die Bildung selbst in Grundsätzen ausdrückt, oder als Erfahrung, Raisonnement, Witz, wie Voltaire oder Helvetius. Der Adel in Deutschland hat wohl auch gesunden Menschenverstand, aber eben darum braucht er ihn geradezu, ohne zu beweisen, daß er gebraucht werden dürfe – als wobei jene stehenbleiben.

Wieland, dem man sonst eben nicht Paradoxie vorwirft, hat den paradoxen Satz aufgestellt, daß es dienlich sei, von der Materie, worüber man schreibe, etwas zu verstehen, und man hat ihn probat gefunden.

Narren werden mit Schaden klug, die gescheiten Leute bleiben hingegen mit allem Schaden unklug.

Sei keine Schlafmütze, sondern immer wach! Denn wenn du eine Schlafmütze bist, so bist du blind und stumm. Bist du aber wach, so siehst du alles und sagst zu allem, was es ist. Dieses aber ist die Vernunft und das Beherrschen der Welt.

Auf Münzen von Titus und Vespasianus: θειότης, *aeternitas* (*Titi* etc.) etwas Gewöhnliches. Auch schon *Aeternitas Augusti*. Kaiserlicher Titel: *Aeternitas vestra*. Αἰώνιος βίος kommt auch von den Ptolemäern auf dem Rosettischen Stein vor; sonst auch nur αἰώνιος. Dies αἰών schien sonst dem Neuen Testament eigentümlich zu sein.

Einem Skrupulanten kann man sagen, daß das Gewissen eine moralische Laterne sei, die nur auf gutem Wege leuchtet; geht man auf bösen, so bläst man sie aus.

In omnia alia abeunt, welche mit Verleugnung ihrer Subjektivität etwas Erwiesenes, Wahrheit, denken und anneh-

men sollen. Ihre subjektive Unruhe ist der Ruhe des Erkennens nicht fähig. Sie haben unter keiner Zucht gestanden.

In Schwaben sagt man von etwas längst Geschehenem: es ist schon so lange, daß es bald nicht mehr wahr ist. So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, daß es bald nicht mehr wahr ist.

Die Bälle, öffentlichen Örter, Schauspiele sind nicht mehr viel besucht. *On s'assemble en famille, on revient aux mœurs.* Diese *mœurs* sind die allgemeine Langeweile des Öffentlichen, die Moralität.

Für die Niederträchtigkeit ist allein die Moralität als Beziehung zur Tugend möglich. Wie Karl Moor, nachdem er ganz verzweifelt, nachdem Vater und Geliebte dahin sind, zu seiner Strafe durch eine moralische Handlung geht: »Dem Manne kann geholfen werden.« Das wahrhaft Tragische ist das Moralische. Uns ist es zugleich sentimental.

Die Wahrheit der Wissenschaft ist ein ruhiges, alles erleuchtendes und erfreuendes Licht sowie eine Wärme, in der alles zugleich gedeihlich hervorsprießt und die inneren Schätze in der Breite des Lebens auseinanderlegt. Der *Gedankenblitz* ist der Kapaneus, der dies himmlische Feuer auf eine schlechte verschwindende Weise formal vernichtend nachahmt und zu keinem bestehenden Leben zu kommen vermag.

Wenn einer den Pythagoreischen Lehrsatz kennt und sagt: damit sei nicht gegessen noch getrunken; – ein anderer: was soll mir das? es ist um Anwendung fürs Leben zu tun; ich muß meine Totalität darin ausgesprochen finden; – ein dritter: es geht daraus keine Nutzanwendung, keine Weisheitsmaxime fürs moralische Leben heraus; – so ist dies alles eins, aber wir ehren den Ausdruck so, daß wir das erste bäurische Tölpischkeit, das zweite gesunden Menschenver-

stand, das dritte Eifer für das moralische Interesse der Menschheit nennen.

»Que de choses dans un menuet! s'écriait Marcel, le plus fameux maître de danse de Paris, il y a quatorze ans, dans l'enthousiasme de son art. Les danseurs d'aujourd'hui disent autrement: *il faut savoir le moral de la danse*, et ils disent cela très serieusement.« In Deutschland heißt dies: Poesie.

»L'empire germanique est un *être moral sans action par lui même*, et il est un corps, mort par sa constitution.« Deutschland ist keine Monarchie usf., kein *Staat*, sondern ein *Reich*. Reich *soll* ein Begriff sein oder vielmehr, wenn es Staat sein soll, eine Anschauung, die leer ist.

Die Allgemeine Zeitung berichtet von Frau v. *Staël* in Berlin, wie die Königin sie angeredet: »J'espère, Madame, que Vous nous croyez de trop bon gout, pour n'être pas flatté de Vôtre arrivée à Berlin. Il y a longtemps, que je Vous ai admirée, et j'ai été impatiente, de faire Vôtre connaissance.« Es kam ja auch hier Geist zu Geist, und gleich und gleich, wie das Sprichwort sagt, gesellt sich gern.

In den deutschen Bearbeitungen der Wissenschaften ist der Inhalt der meisten Werke nur dieser: *auch ich weiß es*, was da oder dort erfunden worden ist. So haben sechshundert die Kuhpocken bearbeitet und alle dasselbe wiederholt. Sie sind dann in Streit wegen *Plagiats* miteinander geraten, aber die Sache war, daß *sie alle dasselbe abgeschrieben* hatten, wie die Evangelisten nicht einander ausgeschrieben, sondern *ein* Evangelium vor sich gehabt haben sollen. In freien Wissenschaften, wie die Philosophie, schreibt jeder die allgemeine Trivialität der Bildung ab.

Die Antwort, die *Robespierre* auf alles gab – hier hatte einer dies gedacht, jenes getan, dies gewollt oder jenes ge-

sagt –, war: *la mort!* Ihre Einförmigkeit ist höchst langweilig, aber sie paßt auf alles. Ihr wollt den Rock: hier habt ihr ihn; auch die Weste: hier; ihr gebt einen Backenstreich: hier ist auch der andere Backen; ihr wollt den kleinen Finger: haut ihn ab. Ich kann alles töten, von allem abstrahieren. So ist der Eigensinn unüberwindlich und kann an ihm selbst alles überwinden. Aber das Höchste, was zu überwinden wäre, wäre gerade diese Freiheit, dieser Tod selbst.

Das *Zeitungslesen* des Morgens früh ist eine Art von realistischem Morgensegen. Man orientiert seine Haltung gegen die Welt an Gott oder an dem, was die Welt ist. Jenes gibt dieselbe Sicherheit wie hier, daß man wisse, wie man daran sei.

Ora et labora! Bete und fluche! *Fluchen* ist sonst, wenn einer Sakrement sagt, aber in der Religion fallen alle diese Dinge, die sonst außereinander, zusammen. Die Erde sei verflucht und im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen! Arbeiten heißt die Welt vernichten oder fluchen.

Notwendigkeit, ein System der Philosophie *ganz* zu studieren. Das *Prinzip* enthält alles eingehüllt, aber auch nur eingehüllt, latent, den leeren formalen Begriff, nicht die Sache selbst. Wie ein Geiziger im Beutel alle Genüsse als Möglichkeit behält und sich die Wirklichkeit, die Beschwerlichkeit des Genusses selbst erspart.

Die Fragen, welche die Philosophie nicht beantwortet, sind so beantwortet, daß sie nicht so gemacht werden sollen.

Gellert, Hagedorn, Utz haben die *Tugend* plattgereimt: Wer nur die Tugend liebt usf. Zwar ich's fand, zwischen Tugend und Verstand usf. Freund, die Tugend ist kein leerer Name usf. Bewahre Gott! – *Nicolai,* ein Buchhändler in Berlin, hat hierauf die *Rechtschaffenheit* erfunden oder vorzüglich urgiert.

Es ist ein schöner Zug, welche Verachtung man in Deutschland gegen das *Geld* hat und zeigt. Die Deutschen dichten ihm einen Ursprung an, der nicht verächtlicher und niedriger sein kann. Man stellt ihn fürs Auge in Figuren dar, die Geldsch–r genannt werden. Es soll eine mythologische Beziehung zugrunde liegen. Eine Bratwurst oder was es sei mag man nicht mit einer so niedrigen Entstehungsart zusammendenken.

Das *gemeine Denken* konstruiert nicht: hier ein Lindenbaum neben Weiden, Stecklingen usw. und unten läuft eine Kuh vorbei. Es beweist nicht, sondern es nimmt seine Anstrengung zum Beweise für etwas, die Langeweile für Tiefe und seine Ermattung für das Resultat.

Was eine tiefe *Bedeutung* hat, taugt eben darum nichts.

Unsere Nachwelt ist die nächste Messe. Wie in der Vernunft sich alles zusammenrückt, so rückt auch in der Gebirgsansicht der Strom näher. *Pedes eorum, qui efferent te, sunt ante ianuam.*

Wissenschaft. Ob der Einzelne sie besitze, kann er sich selbst und anderen versichern. Ob es wahr ist, entscheidet die nächste Umgebung, die Mitwelt und dann die Nachwelt, wenn jene schon ihren Beifall gegeben haben. Doch ist das Bewußtsein so in der Bildung gestiegen, die barbarische Zähigkeit des Begreifens flüssiger und rascher geworden, daß wenige Jahre schon die *Nachwelt* herbeiführen. Über *Kantische* Philosophie ist längst der Stab gebrochen, während *Wolffische* fünfzig und mehr Jahre sich gehalten. Rascher ist für *Fichtes* Philosophie das Bestimmen ihres Standpunktes herangeeilt. Was *Schellingsche* Philosophie in ihrem Wesen ist, wird kurze Zeit offenbaren. Das Gericht über sie steht gleichsam vor der Tür, denn viele verstehen sie schon. Doch erlagen diese Philosophien weniger dem Beweise als

der empirischen Erfahrung, wie weit mit ihnen zu kommen ist. Blind bilden sie die Anhänger aus, aber das Gewebe wird immer dünner, und endlich finden sie sich von der Spinnewebendurchsichtigkeit überrascht. Es ist ihnen wie Eis geschmolzen und wie Quecksilber durch die Finger gelaufen, ohne daß sie wüßten, wie ihnen geschah. Sie habens eben nicht mehr, und wer ihnen in die Hand sieht, mit der sie ihre Weisheit ausboten, sieht nichts als die leere Hand und geht mit Gespött weiter. Während jene, die Kälte fühlend, sie noch für etwas ausrufen, vermeinen diese die Sache ergründet zu haben, da sie doch nur das Nichts derselben, nicht, was sie war, erblicken. Der eine Teil ist getäuscht wie der andere. Das Wahre ist indes, daß dies Verschwundene selbst sie hierher gebracht hat. Es wird das Wort der Schrift erfüllt: wenn wir schweigen, schreien die Steine.

Das erste Subjektive im Studium der Wissenschaften ist *Ehrlichkeit* gegen sich selbst. Zweifeln an allem ist leicht gedacht und gesagt, aber die Frage ist, ob es wahr ist? Das leere Wort, wenn nicht die ganze Natur des Wesens sich verleugnet, ist eine Lüge, und es ist entsetzlich, was die Menschen sich selbst und andere belügen und überreden wollen.

Zum Studium einer Wissenschaft ist notwendig, sich nicht durch die Prinzipien abwendig machen zu lassen. Sie sind allgemein und bedeuten nicht viel. Wie es scheint, erst der hat ihre Bedeutung, der das Besondere hat. Oft sind sie auch schlecht. Sie sind das Bewußtsein über die Sache, und die Sache ist oft besser als das Bewußtsein. Man studiere fort. Zuerst ist das Bewußtsein trüb. *Nur nicht Schritt für Schritt begriffen und bewiesen haben wollen,* sondern man wirft das Buch weg, liest wie zwischen Wachen und Schlafen fort, resigniert auf sein Bewußtsein, d. h. auf seine Einzelheit, was peinlich ist. So habe ich Differentialrechnung und anderes studiert. So von anderen gehört, die Kants Kritik der reinen Vernunft so studierten.

Originelle ganz wunderbare Werke in der Bildung gleichen einer Bombe, die in eine faule Stadt fällt, worin alles beim Bierkrug sitzt und höchst weise ist und nicht fühlt, daß ihr plattes Wohlsein eben das Krachen des Donners herbeigeführt.

Am schädlichsten ist es, *sich vor Irrtümern bewahren zu wollen.* Die Furcht, aktiv sich Irrtum zu schaffen, ist die Behaglichkeit und die Begleitung von absolut passivem Irrtum. So hat der Stein keinen aktiven Irrtum, außer z. B. Kalk, wenn Scheidewasser auf ihn gegossen wird. Da kommt er ganz aus sich. Er gerät ordentlich auf Abwege, braust auf, kommt in eine andere Welt. Es sind ihm böhmische Dörfer, er geht zugrunde. So nicht der Mensch. Er ist Substanz, erhält sich. Diese Steinheit oder Steinigkeit oder Steinernheit (denn die deutsche Sprache macht schwer ein Substantiv, ein Ding, einen soliden Mann, einen zünftigen Bürger, der Frau und Kinder hat, zu einem Prädikat!), diese Strengflüssigkeit ist es, auf die man Verzicht tun muß. Die *Bildsamkeit*, nicht das instinktmäßige *non aridet*, ist die Wahrheit. Erst wenn man die Sache versteht, was nach dem Lernen kommt, steht man über ihr.

Der *Grundsatz* eines Systems der Philosophie ist ihr *Resultat.* Wie wir die letzte Szene eines Schauspiels, das letzte Blatt eines Romans lesen oder Sancho die Auflösung des Rätsels vorher zu sagen für besser hielt, so ist der Anfang einer Philosophie allerdings auch ihr Ausgang, was bei jenen nicht der Fall ist. Aber niemand wird sich mit diesem Ende jener oder dem Worte des Rätsels begnügen, sondern die *Bewegung*, durch welche es zustande kommt, wird für das Wesentliche gehalten. – Daß das Besondere im Allgemeinen sei, leugnen die Gegner der Philosophie, und sie selbst üben dies aus, indem sie allein an dem Prinzip, weil in diesem das Ganze sei, hin und her zerren. Sie besitzen das Ganze, wie sie die Mathematik besitzen, wenn sie ein Exemplar Euklids

oder einen Sklaven gekauft haben, der ein Mathematiker ist. Die Sache selbst kann man nicht geschenkt, gleichsam in den Kauf obenein erhalten, indem man das Prinzip oder Resultat sich anschaffte. Bei der Anschauung dagegen, z. B. *Jakob Böhmes*, stehenbleiben, ist Barbarei, wie bei den Grundsätzen Oberflächlichkeit. Die Entwicklung des Wissens ist nicht ein Wegschaffen jener Anschauungen, sowenig als des Grundsatzes, sondern ein von innen heraus oder von außen hinein Ausbilden derselben. *Böhmes* Anschauung ist eine tiefere, als *Jacobis* Glauben offenbart. Die, welche so etwas als besondere verschwindende Meinung nehmen und die Barbarei in die Sache selbst setzen, irren ebensosehr als die, welche den Grundsatz nicht für wesentlich halten. Jene machen die Form des Barbarischen zum Wesen der Sache, diese im Gegenteil die Gediegenheit des Glaubens. (Jacobi: wir sind im Glauben geboren; Händedrücken; *lieber* Mendelssohn usw.; wie leere Pietisten mit krummen Köpfen und verdrehten Augen sich die Hände drücken, ohne etwas zu sagen zu wissen.)

Der Barbar verwundert sich, wenn er hört, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei der Summe des Quadrats beider Katheten. Er meint, es könne auch anders sein, fürchtet sich vorzüglich vor dem Verstande und bleibt in der Anschauung. Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht geschenkt werden.

Die Worte *ewig, heilig, absolut, unendlich* ziehen den Menschen, der etwas dabei fühlt, in die Höhe, erwärmen, erhitzen ihn. Es sind Mächte, die ihn regieren, hin- und herziehen, und das Zeichen ihrer Herrschaft über ihn ist, daß er bei ihnen sich *fühlt*. Es sind die angeschauten Götter der Griechen, welche den Nordländern nur als Abstraktionen, als Worte, hiermit selbst in ideeller Form sind. Nur das Begreifen tötet sie als Macht. Es trennt sich von ihnen. Statt

in ihrem Element zu liegen, ist es das Zurücktreten von ihnen und Durchschauen derselben, eine gefühllose Klarheit. Jene *Worte* erheben den Menschen, – wieviel mehr ihr Erkennen! Aber ihr Erkennen gibt dem Menschen, dem Ich, seine Freiheit, und die Erhebung ist die getilgte Hitze oder das (getilgte) Gefühl des Individuums.

Gott, zur Natur geworden, hat sich ausgebreitet in die Pracht und den stummen Kreislauf der Gestaltungen, wird sich der Expansion, der verlorenen Punktualität bewußt und ergrimmt darüber. Der Grimm ist diese Bildung, dies Zusammennehmen in den leeren Punkt. Er findet sich als solchen und sein Wesen ausgeschüttet in die ruh'- und rastlose Unendlichkeit, wo keine Gegenwart, sondern ein wüstes Hinausfahren über die Grenze ist, die immer wird, wie sie aufgehoben ist. Dieser Grimm, indem er dies Hinausfahren ist, ist die Zerstörung der Natur. Das über die Gestaltungen Hinausgehen ist ebenso ein absolutes Gehen in sich selbst, ein Werden zum Mittelpunkt. In diesem frißt der Grimm seine Gestaltungen in sich hinein. Ihr ganzes ausgedehntes Reich muß durch diesen Mittelpunkt hindurch; ihre Gebeine werden davon zermalmt und ihr Fleisch in eben diese Flüssigkeit zerquetscht.
Der Zorn Gottes über sich selbst in seinem Andersein, der gefallene Luzifer, hier fixiert, empört sich gegen Gott, und seine Schönheit macht ihn hoffärtig. Die Natur mit dem Bewußtsein über ihre Gestalt trägt sie zur Schau und gefällt sich selbst in ihr. Aber dies ihr Für-sich-selbst-Sein oder ihr Sein als Bewußtsein ist nicht ihr Sein in immer ruhiger Vorstellung ihrer selbst, so daß der Gedanke nur das Sekundäre wäre, der leere untätige Raum, der seinen Inhalt empfängt, sondern dies Bewußtsein ist unmittelbar absolute Tätigkeit. Es ist der Zorn selbst, die Entzündung des Grimmes in ihm, der sich aufreibt und seine hoffärtige Pracht verzehrt. Die verzehrte Natur steigt in neuer idealer Gestalt als ein Schattenreich empor, das jenes erste Leben verloren hat, die

Erscheinung ihres Geistes nach dem Tode ihres Lebens. Diese neue Gestalt ist aber die Überwindung des Bösen, das Ausgehaltenhaben in der Glut des Schmerzes im Mittelpunkte, wo sie geläutert alle Flocken im Tiegel zurückgelassen hat, ein Residuum, das das reine Nichts ist. Sie erhebt sich als freier Geist, der nur in der Natur diese seine Verklärung sieht. –
Solche Mythen, solche Anschauungen sind die Anschauungen der *Barbarei*. Die Gestalt dieser Anschauungen vernichtet das Individuum, oder es ist hier vielmehr der Grimm gegen dieses gewordene, selbst wieder bestehende Absolute. Denn das Individuum ist nichts darin. Es geht nicht unter, sondern ist untergegangen, und jene Anschauung muß noch einen zweiten Prozeß durchgehen, um absolut zu sein. Dieser ist die Wissenschaft oder das Erkennen, daß jenes sich in sich hinein Imaginieren, jener Lebenslauf Gottes aus dem Erkennen selbst hervorgeht; daß die Natur in ihrem Wesen nicht das Anderssein ist, worüber der Geist, daß er sich so verloren, ergrimmt, sondern ihre Anschauung, sie *als* sie, der Geist ist. Das Individuum ist als solches selbst Natur und die Anschauung des göttlichen Wesens eine natürliche, ob ihr Inhalt gleich der Geist ist. Das Individuum macht selbst diesen Weg im Aufzehren seiner selbst oder in der Wissenschaft, denn in dieser geht das natürliche Wesen des Subjekts zugrunde. Und es ist nicht nur die Erhebung des Individuums dazu oder eine Bildung desselben; es ist nicht bloß ein Ansehen von seiner Seite, eine Beziehung auf es: sondern der zweite Kreislauf des Absoluten selbst, das, sich zum Geist geworden, als solcher, als herausgeborene Totalität, als Geist, als Bewußtsein in jenen Schmerz eingeht, so daß der Geist als Bewußtsein jenes sein Werden an ihm selbst als einem gewordenen erzeugt. – Jene Anschauung der Religion ist allgemeine Religion, und sie ist dies nur als Wissenschaft. Nicht ein Hindurchgehen, ein Produzieren jenes ersten Weges in sich selbst als eines anschauenden Kreislaufes; sondern die Wissenschaft erhebt sich über den Glauben und sein Anschauen, verläßt sich als Geist und kommt zu sich als Geist.

Die Bildung, wissenschaftliche Entwicklung jener Anschauung ist dies, daß sie immer Geist bleibt, den Geist nicht verliert und als dieser sich nicht verlierende Geist *sich* ein Anderes wird und *sich* wiederfindet. Das Wissen macht jedes Moment der Anschauung, das für sich eine undurchdringliche, bestimmte Gestalt ist, die ihr Inneres nicht aufschließt, sondern hervorgeht, handelt und verschwindet durch ein anderes Handelndes, zu einem Prozesse in sich selbst oder zu einer geistigen Natur.

Die *schlechte Reflexion* ist die Furcht, sich in die *Sache* zu vertiefen, [sie will] immer über sie hinaus und in sich zurückkehren. Der Analyst, wie *Laplace* sagt, überläßt sich dem Kalkül, und es verschwindet ihm die Aufgabe, d. h. die Übersicht und die Abhängigkeit der einzelnen Momente der Rechnung von dem Ganzen. Nicht nur die Einsicht in die Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen ist allein das Wesentliche, [sondern] ebenso, daß jedes Moment selbst, unabhängig vom Ganzen, das Ganze ist, und dies ist das Vertiefen in die Sache.

Faust fand die Grenzen der Menschheit zu enge und stieß mit wilder Kraft dagegen an, um sie über die Wirklichkeit hinüberzurücken. Er fand den edlen Kopf unterdrückt und vernachlässigt, den Dummkopf und Schurken zu Ehren erhoben. Er will den Grund des moralischen Übels erforschen, das Verhältnis des Menschen zum Ewigen, ob er sei, der das Menschengeschlecht leite, und woher die es plagenden Widersprüche entstehen. Er will den Grund der Dinge, die geheimen Springfedern der Erscheinungen der physischen und moralischen Welt und *den* faßlich haben, der alles geordnet.
Vergebens! Er eilt auf die Bühne des Lebens, wo Tugend und Laster verschlungen, Gutes aus Bösem, Böses aus Gutem herkommt. Immer mehr verwirrt sich der Geist. Er sieht die Kette der Notwendigkeit um die freien Geschöpfe geschlungen, knirscht, daß keiner Herr seiner Taten ist, und kann's

nicht ändern. Er muß alles seinen ewigen Lauf gehen lassen, dahingegen jene Macht, die er nicht sieht, die nur seiner zu spotten scheint, tiefes Dunkel, finsteres Schweigen einhüllt. Dem Geist des Menschen ist alles dunkel, er ist sich selbst ein Rätsel.

Theologie gewährt, was die Spekulation versagt: Was tat ich Eurem Gott, der ich nur strebte, die Gesetze der Menschheit nach der Leitung des Herzens zu erfüllen, Eurem Gotte, der auf kein Opfer Euren Wünschen beistand, keines Eurer Leiden stillte, zu dem der von Euch Geplagte vergebens ruft? Notwendigkeit ist der Name der gewaltigen, unbekannten Macht. Dies ist alles, was du fassest. Unterwirf dich und stirb.

Nicht die Gottheit, sondern die Menschheit selbst durch Mißbrauch ihrer Gaben, durch falsche Anwendung ihrer Fähigkeiten, durch Kleinmut und Trägheit, trägt die Schuld von allem. Der Mensch mißbraucht, was ihm zu seinem Glück gegeben ist, Religion, Regierung und die Wissenschaft. Am *glücklichsten*, der in stiller Ruhe, fern von der rauschenden Tätigkeit der Menschen, seine Tage hinlebt, ohne zu wissen, wie die Menschen regiert werden, und ohne nachzuforschen, warum Gott vor unseren Augen Dinge geschehen läßt, wie wir sie täglich geschehen sehen. *Kann* das aber der Mensch? Bestimmt er seine Lage und sein Schicksal? Wird er nicht gewaltsam hineingerissen in den Strudel des Lebens? Das große *Warum* kehrt wieder.

Der Gott nicht mehr anklagende, seine Abhängigkeit aber anerkennende Mensch will wissen, zu welchem Zweck er da ist. Und kann er keine Antwort erzwingen, so möchte er doch wissen, warum die Natur mit ihm auf halbem Wege stehengeblieben und ihn da nur ahnen läßt, wo er Gewißheit fordert. Der Mensch ist Herr seines Schicksals und seiner Bestimmung. Er kann durch sein Wirken den schönen Gang der moralischen Welt befördern und stören, und das ganze Menschengeschlecht vom Bettler bis zum König ist Werkmeister der moralischen Welt. Der Mensch entwickelt nur

das in ihn gelegte Streben, wie jedes Ding der sichtbaren Welt, nur mit dem Unterschiede, daß nur ihn sein freier Wille und sein das Böse und Gute begreifender Sinn der Strafe und der Belohnung fähig machen. – Ich habe die Neigung zum Bösen besiegt. Die Reinheit meines Willens ist es, das Gefühl, nach den Gesetzen der Vernunft gehandelt zu haben, die Überzeugung, daß ein Wesen nicht vergehen kann, das durch den Verstand gewirkt hat, sind es, die mich erheben. – Rastloser, kühner, oft fruchtloser Kampf des Edlen mit den von diesen Göttern erzeugten Gespenstern: Entzweiung des Herzens und des Verstandes; die erhabenen Träume und die tierischen, verderbten; der reine und hohe Sinn, Heldentaten und Verbrechen; Klugheit und Wahnsinn; Gewalt und seufzende Unterwerfung; die ganze menschliche Gesellschaft mit ihren Wundern und Torheiten, Scheußlichkeiten und Vorzügen. – *Allein* – ist jener Enthusiasmus wohl mehr als der Traum eines Schwärmers? Rechtfertigt ihn der kalte Verstand? Jagen wir nicht, ihm folgend, leeren Schatten nach und verlieren darüber die Wesenheit? Ja, läßt sich, so wie die Welt nun einmal ist, wie ihre jetzigen Verhältnisse sind, überhaupt ein solcher Traum realisieren?

Geist der Natur: Lebet in mir, mit mir! Ich bin mit Euch und kann Euch nicht deutlicher werden, als ich es bin! Blühen und Verwelken, Gedeihen und Zerstören hängen aneinander. Meine Freundschaft verbirgt Euch die nahe Verkettung. Ich habe meinen lieben Kindern die Täuschung zur Gefährtin mitgegeben. Mein Lohn ist Euer Glück. Die Quelle dazu strömt mit reichem Flusse in Eurem Herzen. Suchet es nur da! Fliehet den Wahn derer, die es außer mir suchen!

Jeder will und meint besser zu sein als diese seine Welt. Wer besser *ist*, drückt nur diese seine Welt besser aus als andere.

Der gewöhnliche *königliche* Weg in der Philosophie ist, die

Vorreden und Rezensionen zu lesen, um eine ungefähre Vorstellung von der Sache zu bekommen.

Der *letzte königliche* Weg beim Studium ist das Selbstdenken.

Die soviel gegen philosophische Systeme sprechen, *übersehen* bei einem *bestimmten* Systeme den Umstand, daß es eine Philosophie ist; [den] Hauptumstand, so wie daß eine Eiche ein Baum ist.

Kiesewetter hat eine sehr große Neigung bei den *Taubstummen,* in Reimen zu sprechen, gefunden, und was beinah unglaublich scheint: ihre Reime waren nicht auf die Orthographie, sondern auf den Ton gegründet.

In *seiner* Sprache reden, ist eines der höchsten Bildungsmomente. Ein Volk gehört sich. Die Fremdartigkeit, bis auf die lateinischen Lettern, hinaus!

Es tritt einer auf und liefert etwas *Mittelmäßiges.* Alle begrüßen ihn als Ihresgleichen und hegen und pflegen ihn: Du bist von den Unseren, du meinst es eben nicht ernsthaft usw.

Es ist dem Publikum bei der Philosophie um die Religion, die verlorene, zu tun; nicht um Wissenschaft; um diese erst hinterher. Der Mensch will erfahren, wie er daran ist, will Befriedigung für sich, das Interesse der Menschheit dieser Zeit.

Schöne Wissenschaften wird nicht mehr gesagt, aber noch: *denke* dir ein Haus mit zwei Stämmen daneben usw., statt: *stelle* dir *vor.*

Es ist nicht mehr so sehr um *Gedanken* zu tun. Wir haben

deren genug, gute und schlechte, schöne und kühne. Sondern um *Begriffe*. Indem aber jene *durch sich selbst* unmittelbar geltend zu machen sind, als Begriffe dagegen begreiflich gemacht werden sollen, so erhält dadurch die Form der Schreibart eine Änderung, ein vielleicht peinliche Anstrengung erforderndes Aussehen, wie bei Platon, Aristoteles.

Der *Effekt* am Publikum ist ein absoluter Maßstab, über den das Subjekt wohl rasend werden kann. Es hat alles getan; aber seiner *Einsicht* steht eben der bewußtlose *Instinkt* entgegen.

Zur Moral: Ihr Höchstes, die Schuld und die Leiden dieses Herzens in ihm selbst [zu] begraben, das Herz zum Grabe des Herzens zu machen.

Bei den *Wundern* des Neuen Testaments kommt es nicht auf den *Inhalt* des Wunders an, sondern darauf, daß es ein *Wunder* ist. Was liegt an der Heilung einer verdorrten Hand, an der Vertrocknung eines Feigenbaums oder der Trunkenheit der Hochzeitsgäste!

Ein geflickter Strumpf [ist] besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein.

Studieren heißt, das als wahr anzusehen zu bekommen, was andere gedacht haben. Aber [wenn man damit] zuerst als mit einem Falschen gleich fertig [zu] sein [meint], kennt man die Dinge nicht.

Man fordert von der Philosophie, da die Religion verloren, daß sie sich aufs *Erbauen* lege und den Pfarrer vertrete.

Die Scheidewand zwischen der *Terminologie* der Philosophie und des gewöhnlichen Bewußtseins ist noch zu durchbrechen; das Widerstreben, das Bekannte zu *denken*. Es soll sein

ruhiges Bewenden damit haben, es soll nicht Ernst mit der Philosophie gemacht werden; dies aber tut sie, wenn sie sich an das Gang und Gäbe wendet.

Es wird der Philosophie nicht so gut, einen *Satz* zu haben und sagen zu können: das *ist* oder ist *nichts*.

Kant wird mit Bewunderung angeführt, daß er *Philosophieren*, nicht *Philosophie* lehre; als ob jemand das Tischlern lehrte, aber nicht, einen Tisch, Stuhl, Tür, Schrank usf. zu machen.

[5]*Naturphilosophische* Ideen, d. h. phantastisch und unvernünftig. Die Erregung durch die Philosophie [ist] nur eine Reizung, die zu keiner Substantialität kommt.

Das *Vollkommene* ist freilich überall nur *Eines*, aber besonders in der Kunst das Große: die Bildsäule nicht farbig machen zu wollen; das Lyrische des Chors nicht mit dem Dramatischen der Personen zu vereinigen; – so auch das *Philosophieren* nicht mit dem *Poetisieren*, – überhaupt zur notwendigen Trennung sich zu entschließen und sie streng zu erhalten.

Es wird einem angst und bange. Wenn sie von einem Dinge, einer Materie oder Stoff hören – es soll lauter Idee sein. – Wie jetzt niemand mit Homer den Ajax einem Esel vergleichen dürfte, so ist *Lernen* ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht mehr gehört wird.

Erst nach der Geschichte des Bewußtseins *weiß man, was man an diesen Abstraktionen hat*, durch den Begriff: *Fichtes* Verdienst.

---

5 Die folgenden Aphorismen bis »Die Freude am Johannisfeuer ...« (S. 563) stehen nur im Erstdruck; vgl. Anm. d. Red. S. 592.

Platon studierte bei vielen Philosophen, gab sich lange, saure Mühe, machte Reisen, war wohl kein produktives Genie, auch kein dichterisches, sondern ein langsamer Kopf. Gott gibt es dem Genie im Schlafe. Was er ihnen im Schlaf gibt, sind dafür auch nur Träume.

Orientalisch: Wasser: Vater des Lebens, Vater der Wolken; *Honig*: Vater des Sieges; *Zucker*: V. der Heilung; *Fleisch*: V. des Überflusses; *Wein*: V. der leichten Verdauung; *Brot*: V. der Gnaden, V. der Menschheit; *Lager*: V. der Begierden; *Zither*: V. des Spiels; *guter Gesellschafter*: V. der Vollkommenheit; *Käse*: V. des Reisenden – usw., oberflächliche Bezeichnung, die dadurch, daß sie so allgemeine Beschreibung ist, wieder nach ihrer Bedeutung, wie ein Zeichen, bekannt sein muß, nicht für sich selbst deutlich ist.

Rezensenten sind Totengräber. Aber wenn sie auch Lebendiges begraben, erhält sichs doch. Haben selbst zu lernen. Urteilen, charakterisieren heißt töten, das *Individuum* darstellen, nicht die *Sache*, als ob jenes das Lebendige wäre, nicht das *Wahre*. Richter des heimlichen Gerichts, Freimaurer sind nicht weiter als das übrige Publikum, [sind] selbst zurück. Wenn das Mysterium offenbar gemacht wird, haben sie nur mit *Gemeintem* zu tun.

Die Zeit scheint ungünstig für die Philosophie, weil es darum mit so vieler Mühe zu tun zu sein scheint, daß nur der Gedanke an das *Übersinnliche* zustande komme, der erste rohe Anfang; aber er soll im Allerbekanntesten, z. B. Obst, aufgezeigt werden; nicht Sinn für die Religion überhaupt.

Im *Cid* heißt's: Aber welcher Überwundne
Klaget über Unrecht nicht.

Die Philosophie regiert die Vorstellungen, und diese regieren die Welt. Durch das Bewußtsein greift der Geist in die

Herrschaft der Welt ein. Dies ist sein unendliches Werkzeug, weiter hinaus Bajonette, Kanonen, Leiber. Aber ihr Panier und die Seele ihres Feldherrn ist der Geist. Nicht Bajonette, nicht das Geld, nicht einzelne Kniffe und Pfiffe sind das Herrschende. Dies muß auch sein, wie die Uhr Räder hat, aber ihre Seele ist die Zeit und der die Materie ihrem Gesetz unterwerfende Geist. Eine Iliade wird nicht zusammengewürfelt, so auch nicht ein großes Werk aus Bajonetten und Kanonen, sondern der Compositeur ist der Geist.

Einheit und *Unterschied* klingt arm und dürftig z. B. gegen die Pracht der Sonne, gegen Osten und Westen, daß jedes Ding seinen Osten und Westen in sich habe. Aber den Armen wird das Evangelium gepredigt, und sie werden Gott schauen.

Naturphilosophie. Es wird noch geraume Zeit vergehen, ehe es ganz ohne Flunkern darin abgeht. – Geständnis hiervon oder dreistes Behaupten und Beharren dagegen. – Das Absolute: in der Nacht sind alle Kühe schwarz. – Das absolute Erkennen [ist] der große Besen, der alles wegfegt, *qui fait la maison nette.*

Unterwalden: Hirtenleben. Kein Fortschreiten der Geistesbildung. Nahrung des Hanges zur Trägheit. Die Religionslehrer abhängig vom Volk, das sie wählt und ihren Unterhalt in seiner Macht hat. Diese Abhängigkeit macht sie intrigant. Sie schmeicheln der ungebildeten Menge, drängen sich in die Familiengeheimnisse, unterhalten Parteien und erwerben sich eine ausgebreitete Herrschaft über die Gemüter bei Landgemeinden. Sie durften keinen Gebrauch von dieser Herrschaft machen, unwissenden und beschränkten Menschen etwas, das vom Gewohnten abweicht, zu empfehlen; keine nützlichen Schulanstalten, nur Rohheit, Verwilderung. Es ist Interesse der Politik der reicheren Familien, um ihren Einfluß und Ämter zu erhalten, jene Verwilderung zu lassen.

– *Die Freiheit der ungebildeten Masse wird Armut, Schwermut.* Die Kirchen nicht von Betern, die Straßen nicht von Pilgern, die Gräber nicht von Knienden leer. Dabei aber Verschlimmerung der Sitten, Schadenfreude über Verlust der beneideten Reichen und Verleumdung, Treulosigkeit und Undankbarkeit. Üble Wirtschaft und Schlemmerei bei aller Armut; kleinlicher, bettelhafter Eigennutz. Bei Mangel des Ackerbaues, bei Verfall der Waldungen, bei Fehlen des Kunstfleißes doch Zunahme des Luxus.

Cid:

Das Geheimnis ist der Weiber
Macht auf unsre Männerherzen.
Das Geheimnis steckt in ihnen
Tief verborgen, Gott dem Herrn,
Glaub' ich, selber unerforschlich.
Wenn an jenem großen Tage,
Der einst aufsucht alle Fehle,
Gott der Weiber Herzen sichtet,
Findet er entweder alle
Sträflich oder gleich unschuldig:
So verflochten ist ihr Herz.

In Luzern sind die runden Hüte über 18 Zoll im Durchschnitt als landesverderblicher Luxus verboten worden!

Im Philosophieren gibts nichts zum Vorstellen. Hier und da ein Bild. An das halten sich die Menschen. Tabula rasa von Aristoteles zufälligerweise, zur Notdurft gebraucht. Soviel weiß jeder vom Aristoteles. Es drückt von seinem Begriff der Seele nicht das Wesentliche aus.

Ludens Geschichte des Hugo Grotius, 231: Man verbreitete damals das Gerücht, der König (Gustaf Adolf nach der Schlacht bei Lützen) lebe noch; er habe seinen Tod aus guten Gründen ausgesprengt. Diese *homines acuti,* sagt Grotius,

nos velut crassos, qui mortuum mortuum credimus, irrident. Hoc est Germaniae acumen.[6] – Ebenso wenn der Philosoph einen Staat oder dgl. beurteilt, daß er tot sei, so heißt es, er lebt ja noch, Reichstag usw. *Hoc est Germaniae acumen*!

Die Gottheit wird im *Kunstwerk*, im schlechten wie im vorzüglichen, angebetet. Die Schauer der Gottheit, die Vernichtung des Einzelnen, durchdringen die Versammlung. Aber bald atmet sie auf, blickt um sich in lebendige Wesen, wacht zum Gefühl des Lebens auf. Sie erkennen sich als Leben, tönen sich es einander zu, ergreifen die Hände, fühlen sich und gehen in Bewegung, *Tanz* über. Das Jauchzen muß zur Harmonie, zur Mannigfaltigkeit der Bilder und Gedanken sich verwandeln. Das Maß durch den Takt wird zur Zurückhaltung des Subjektiven, des Willkürlichen. Die Individuen werden zu Gliedern der objektiven Einheit. Sie schlägt, wie Kybele, die große Mutter der Götter, selbst die Pauken, sonst wirkt sie in stiller unbewußter Kraft. So genießt sich die Gottheit ihrer selbst, und der Mensch hat sich mit ihr identifiziert. Übersprungen ist dieser Genuß im *Essen der Gottheit*, aber es drückt tief den unendlichen Schmerz, das völlige Zerbrechen des Innersten aus. Gott opfert sich auf, gibt sich zur Vernichtung hin. Gott selbst ist tot; die höchste Verzweiflung der völligen Gottverlassenheit.

Die *Freude am Johannisfeuer* brauchte nur organisiert zu werden. Auf allen Bergen werden eine Menge Feuer angesteckt. Es ist die Freude am ersten Feuer, und was ist die Freude an einem solchen lebendigen Element anderes als etwas Religiöses? Denn es ist die Freude an ihm selbst als einem Element. Diese Freude muß sich selbst ehren, sich mit Bewußtsein ordnen, sich gesetzlich machen. Diese Freude braucht nur als Ernst genommen zu werden, so ist sie ein

---

6 »Diese gewitzten Menschen halten uns eher Einfältige, die wir einen Toten tot glauben, zum Besten. Das ist Germaniens Witz.«

Gottesdienst. Aber sie wird nicht so genommen. Der Mensch, in der Religion des Schmerzes, verachtet seine Freude, verwirft das Bewußtsein von ihr. – Anders bei den Griechen, die selbst das Essen zu einem Gottesdienst machten, d. h. mit Bewußtsein und Willen genossen. Bei uns ist die Langeweile zu Hause. Eine Gesellschaft schämt sich des Essens. Es gibt keine ernsthafteren Menschen als die Griechen und keine fröhlicheren.

Sonst hat die niedrige Volksklasse einzelne Familienglieder ausgestoßen als den Sündenbock, auf denen die Last der Entbehrung, der Büßung und der Entfremdung seiner selbst bis zur Verrücktheit liegt, es selbst aber ging frei aus und erkaufte sich die Versöhnung durch diese Opfer. Jetzt aber hat es die Buße selbst auf sich genommen.

Lieber sich zehn Millionen mit Gewalt nehmen, sich ins Gesicht spucken, sich mit Füßen treten, sich prügeln lassen, als eine Million freiwillig geben, freiwillig sich einer Wunde aussetzen, indem man Wunden austeilt: das ist der *Sinn der deutschen Nation*. Mit dem zehnten Teil des Aufwandes von Geld und Naturalien, mit dem tausendsten Teil der Leiden, mit Ersparung des Gebirgs von Schande, die die Deutschen der vergangene Krieg gekostet hat, konnten sie durch $^{9}/_{10}$ des Verlorenen $^{999}/_{1000}$ der Leiden abwenden und statt der Schande Ehre erwerben. Aber die Deutschen wollen [lieber] die Satisfaktion haben, neutral zu bleiben, d. h. von beiden Teilen sich ausschinden zu lassen, als einem Teil anhangen. Sie haben die Befriedigung, doch für sich geblieben zu sein. Sie sind die Quäkernation von Europa. Nehmen lassen sie sich alles, den Rock, und aus Gutmütigkeit, um kein böses Gesicht zu bekommen, geben sie noch das Wams. Wenn sie einen Backenstreich von einer Seite, einer der kriegführenden Mächte bekommen, so setzen sie sich in die Stellung, von der anderen auch bekommen zu müssen. Wie Tertullian die Christen beschreibt.

Unter dem *Wie* einer Sache meint man ihre *Art*. Vier hölzerne Beine, ein Brett darüber, ist das Wie eines Stuhls, d. h. eben der Stuhl.

Notwendigkeit der Gesetze gegen den *Wucher*. Weil der Einzelne die Gelegenheiten und die Individuen nicht kennt, bei denen Geld zu haben ist, erscheint dies seltener, als es ist. Der Staat hingegen soll diese Kenntnis der Seltenheit oder Menge des Geldes kennen. Seine Taxe der Zinsen suppliert die Folge, aus welcher jene Verlegenheit entspringen würde, die Meinung größerer Seltenheit und dadurch Entstehung höherer Zinsen. Ferner, wie auf die Kornpreise jedes Gerücht von Krieg und Frieden, Hagelwetter usf. Einfluß hat, so würde beim Gelde dasselbe Schwanken eintreten. Diese Unbeständigkeit ist es, die den Preis erhöht, denn die Hoffnung, höher oder wenigstens nicht niedriger zu verkaufen, ist stärker als die Furcht des Gegenteils, und jene bewirkt stärker das Zurückhalten als diese das Losschlagen. Daher *Taxen* auf Brot, Fleisch usw. notwendig.

Κουριδίη ἄλοχος – daß diese Frau nicht durch öftere Wochenbetten erschöpft würde – Sklavinnen. – Die Ungleichheit überhaupt der Dauer der Begierde und das Vermögen des Mannes gegen die Reize, Fruchtbarkeit und Gesundheit der Frau ist bei der Heiligkeit der Ehe unter den Europäern ein Mißverhältnis, das immer einen stummen Kampf, innerlichen Zwist und das Übel der Ausschweifung unter einem Volk erhält.[7]

Es ist kein Land wie Deutschland, wo jeder Einfall sogleich zu etwas Allgemeinem gemacht, zum Götzen des Tages ausgebildet und die Aufstellung desselben zur Scharlatanerie getrieben wird, so daß er auch ebenso schnell vergessen wird

---

7 Dieser Aphorismus findet sich nur im Erstdruck (vgl. Anm. d. Red. S. 592). Der griechische Ausdruck bedeutet »junge Beischläferin«.

und die Frucht verlorengeht, die er tragen würde, wenn er in seine Grenze eingeschränkt worden wäre. Dadurch würde er in seinem Maße erkannt und soviel geschätzt und gebraucht, als ihm gehört, da[hingegen] er auf die andere Weise mit seiner ungebührlichen Aufblähung zugleich ganz zusammenschrumpft und, wie gesagt, vergessen wird.

Die Süddeutschen haben ehrlicherweise nachgedruckt. Die Norddeutschen schreiben sich aus und wiederholen dasselbe; Kompendien, ein Kapitel früher oder später; sogar elegante Zeitungen.

Ich erinnere mich sehr gut, wie lange ich in den Wissenschaften mich herumtrieb, ehrlicherweise meinend, was davon offenkundig, sei noch nicht alles. Aus den Redensarten, die Sache zu führen, schloß ich, das Wesen stecke noch im Hintergrunde und alle wüßten bei weitem mehr, als sie gesagt, nämlich den Geist und die Gründe, so etwas zu avancieren. Nachdem ich lange vergebens gesucht, wo dies zu finden wäre, wovon immer gesprochen oder getan wurde, als sei es das allgemein Bekannte und das Treiben des Gewöhnlichen also das Rechte, und dessen Rechtfertigung nicht finden konnte, fand ich, daß in der Tat nicht mehr daran sei, als ich wohl begriff, und darüber nur noch dieses, der Ton der Zuversicht, die Willkür und die Vermessenheit.

Ein Freund der echten Naturkunde schlägt vor, den hinlänglich bekannten Herrn Dr. *Gall*[8], der zur größten Verwunderung bereits einen Kurs absolviert hat, aufzufordern, noch einen zu halten, da aus seinem Vortrage erhellt, daß er unerschöpflich ist und uns immer noch neue Geschichten zu erzählen wissen wird. Vorläufig hat er sich bereits nicht ungeneigt dazu bezeugt und versprochen, durch neue Ver-

---

8 Franz Joseph Gall, 1758–1828, Begründer der Phrenologie, warb auf Vortragsreisen für seine Lehre und kam dabei auch nach Jena.

anstaltungen seine Schädelleere noch mehr an den Tag zu legen. Er wird nämlich:

1. zur Darstellung des Gehirns seine platte Haut entfalten; an einer Schürzerl für die Chapeaus, für die Damen an einem Paar Hosen;
2. den Ursprung der Nerven vom Steißbein zeigen;
3. eine große Anzahl neuer Sinne, an Damen außer dem Tanzsinn auch den Näh- und Kochsinn, an Bauernflegeln den Dreschflegelsinn, an anderen aber den Scharlatansinn, alles ohne Denken aufzeigen;
4. die Kämmfrau aus dem Waisenhause, Barbara Sprützbein, zuziehen, die mit ihrer geläufigen Manipulation der Schädel und ihren Erfahrungen Herrn Dr. Gall unterstützen wird.

Der eine klärt das *Zeitalter* auf, der andere empfindet es in Sonetten hinauf, erzieht es auf, reflektiert, schaut es hinauf, betet es hinauf. Das Zeitalter ist für jeden der *truncus ficulnus,* aus dessen Ganzem jeder einen Merkur fabrizieren will; aber der Teufel führt ihm unter den Händen den *truncus* oder, um in ein ander Gleichnis überzugehen, den Montblancgranit weg und läßt ihm nur ein Splitterchen oder Körnchen, so daß, wenn man sein fertiges Werk nunmehr beim Licht besieht, er ein verdammt kleines Merkürchen herausgebracht hat und nicht genug über Schlechtigkeit der Zeit und des Teufels schimpfen kann, der ihm nur solche Brosamen gelassen hat, so daß nun eine Menge von Zeitälterchen herumlaufen, die alle anders schildern: Salzmännisches, Campesches, Kuhpockenzeitälterchen; – es abklären, daß es reiner klarer Äther werde, aus dem frei die Erngestalten in ewiger Sonnenschönheit in der Mitte herausspringen.

Maximen des Journals der deutschen Literatur[1]

[1807]

Der allgemeine Zweck ist die Beförderung der wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung, an welcher jeder, der nicht zur Gewerbsklasse gehört, Anteil nimmt durch Kritik der in Deutschland herauskommenden neuen Schriften, welche die Wissenschaften und die Kunst betreffen.

a) Alle Aufsätze, die nicht die Kritik einer Schrift enthalten, sind ausgeschlossen, da ihr Inhalt um der Unbestimmtheit seines Kreises willen zu heterogen wird und bei seiner Einzelheit ein zu eingeschränktes, bei seiner Allgemeinheit, die um der geringen Ausführung willen leicht Oberflächlichkeit wird, ein zu geringes Interesse enthält[2].

b) Die Kritik hat nicht die Literaturkenntnis zum Zwecke, also auch nicht eine *vollständige* Anzeige aller erscheinenden Schriften, die von anderen Journalen ohnehin auch mehr nur versprochen als wirklich gegeben[3] werden kann. Geflissentlich wird also teils das Unwichtige übergangen, teils was nicht zur wissenschaftlichen und schönen Literatur gehört; es ist also das ökonomische, technologische und dergleichen Fächer ausgeschlossen.

c) Das *Detail* der besonderen eigentlichen Wissenschaften, der Theologie, Jurisprudenz usf. bleibt ebenso aus diesem Plane weg, insofern es nur denjenigen interessieren kann, der sich ausschließend und unmittelbar damit beschäftigt. Aber bei *allgemeinen Werken* über diese Wissenschaften wie auch über Medizin, Physik, Naturgeschichte, Chemie, Mathematik, Ge-

1 Manuskript: Hegelnachlaß Stiftung preußischer Kulturbesitz. Erstdruck: *Werke* Bd. XVII, 1835

2 Ms: »erhält«

3 Ms: »gehalten«

schichte, Philologie kann es nicht so sehr von ihrem *Inhalte* abhängen, ob eine Kritik derselben dem Zwecke dieses Instituts entspricht, als es vielmehr von der *Art dieser Kritik* selbst abhängt, ob die allgemeine geistige Bildung überhaupt und Wissenschaft und Geschmack dadurch gewinnt.

d) Diese werden nicht durch gewöhnlich so genannte Rezensionen und Beurteilungen gefördert, wodurch nur eine Schrift charakterisiert, aber nicht in den Inhalt derselben eingegangen wird, – wodurch man etwa erfährt, ob das Buch gut oder schlecht ist, und die Titel, die der Verfasser abhandelt, aber die Sache selbst nicht untersucht und mit ihm durchgesprochen wird. Die *Kritiken* sollen daher mehr von der *abhandelnden Art,* wobei die Darstellung des Verfassers zum Grunde gelegt und ihr gefolgt wird, als von der rezensierenden Art an sich haben.

e) Insofern ein Werk, es sei empirischen oder theoretischen Inhalts, so beschaffen ist, daß es sich zwar interessant zeigt, aber die Neuheit seines Inhalts noch keine eigentliche Beurteilung gestattet, ist eine *historische Darlegung seines Inhalts* (Analyse) zu geben und die falsche Scham zu entfernen, die, weil der Rezensent sich nicht imstande fühlt, sich als einen bereits mit allem *scibili* fertigen und alles besser wissenden Meister daran zu zeigen, es verhindert, daß überhaupt die Rede davon wird, wie es z. B. mit [Jacob Joseph] Winterls und manchen anderen Schriften der Fall ist, bei denen die Rezensenten noch nicht dicktun zu können sich bewußt sind und doch nicht darauf Verzicht tun und mit einer Analyse sich begnügen wollen, die einstweilen das Publikum benachrichtigt und die ihm erwünscht ist und oft erwünschter als das Urteil; wenn es nur unter beidem, einer Analyse und einer reinen Rezension zu wählen hat, wird ihm gewiß die erstere willkommen sein.

f) Ebenso haben Rezensionen keinen Platz, die in der Absicht, dem Verfasser die Aufmerksamkeit, mit der seine Schrift gelesen worden sei, zu beweisen, außer dem allgemeinen Urteil ein *Dialog mit dem Autor* sind und ihm Mäke-

leien machen und Berichtigungen an die Hand geben, die nur zwischen dem Verfasser und dem Rezensenten, aber für keinen Dritten ein Interesse haben. Überhaupt fällt alles hinweg, was nur persönliche Meinung des Rezensenten sein sollte, ob er sich gleich dabei die Stellung eines Repräsentanten des Publikums gäbe.

g) Sich hingegen auf den wesentlichen Inhalt von Werken aus bestimmten Fächern einzulassen, hat ebensosehr allgemeines Interesse, als es der Wissenschaft förderlich ist. Um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, würde dies bei einer Rezension von einem Buche wie Paulus' Kommentar über das Neue Testament[4] der Fall sein, wenn eine Rezension die Maximen desselben untersuchte. – In anderen besonderen Wissenschaften, z. B. der Jurisprudenz, gehört ebenso das Naturrechtliche, Staatsrechtliche, auch Pandektensysteme, Untersuchungen über Kriminaljustiz, *Code Napoléon* u. dgl. hierher. So von der Medizin das Systematische derselben, wie geistreiche Ansichten und Behandlungen einzelner Krankheiten, das gelbe Fieber mit seinem temporären Interesse usf. Von der Physik wie Chemie gehören wesentlich solche Werke hierher, die eine Bereicherung der Wissenschaften enthalten. Alte Literatur soll ohnehin das Interesse jedes gebildeten Menschen für sich haben; es ist wichtig, diesem den Weg dazu zu bahnen und zu erleichtern, besonders durch Herabsetzung des Werts der bloß pedantischen Bemühungen damit und der *scientiae arcanae*, deren Schein sich manche, die von der Profession sind, geben, die sich aber, näher untersucht, als ihre Grille und Willkür zeigt.

h) Es steht gegenwärtig allen Wissenschaften eine Wiedergeburt in Ansehung ihrer Begriffe und der Geistlosigkeit bevor, die wissenschaftlichen Inhalt in bloßes Material verwandelt und die Begriffe, deren sie zu haben gewöhnlich nicht einmal weiß, unkritisch und bewußtlos handhabt. Die

---

4 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament* . . ., Lübeck 1800 ff.

theoretische und empirische Seite macht eine Tradition aus, die unbesehen als etwas längst Bewiesenes und in den Schatz Gelegtes von einer Hand in die andere überliefert wird. Gegen diese Tradition, welche ohnehin schon, wenn nicht die Verachtung, doch die Langeweile des Publikums gegen sich hat, hat besonders die Kritik ihre Untersuchung zu richten. Gerade das, was gang und gäbe ist, was das Herkommen für sich hat, was als längst bekannt gilt – eine Art alten Trödels, von dem der Gebrauch und gleichsam eine konventionelle Lebensart es mit sich bringt, daß man ihn gelten läßt, ohne daß es denen, die immer darin fortsprechen, eigentlich mehr Ernst damit ist als den Astronomen, wenn sie sich der Redensart vom Umlaufe der Sonne um die Erde bequemen –, gerade dies Althergebrachte bedarf es am meisten, auf den Kopf gestellt und in Anspruch genommen zu werden, um zunächst wenigstens Verwunderung und Stutzen zu erregen, und weiterhin Nachdenken zu veranlassen.

i) Es ist damit nicht gemeint, in die Manier der gegenwärtigen Gärung der Wissenschaften einzugehen, die von der Philosophie aus sie überschwemmt und verwirrt. Teils ist zum siegreichen Angriff der leeren und geistlosen Wissenschaftlichkeit nur der gesunde Menschenverstand nötig, wenn er die gebildete Sicherheit besitzt, die sich durch die ernsthafte Miene jener nicht irremachen noch imponieren läßt. Teils ist jene philosophische Wissenschaftlichkeit, die eine Anwendung und der Übergang der abstrakten Ideen zum bestimmten Inhalte und den eigentlichen Wissenschaften sein sollte – als um was es gegenwärtig zu tun ist –, vielmehr größtenteils leerer Formalismus, unreifes Gebraue halb aufgefaßter Begriffe, seichte und meist sogar läppische Einfälle und eine Unwissenheit sowohl der Philosophie selbst als der Wissenschaften, wie – um bestimmter zu bezeichnen, was ich meine – das Windischmannsche, Görressche, auch größtenteils das Steffenssche Wesen sowie die Proben, welche die *Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung* besonders bei ihrem Anfange gegeben. Diesem rohen Waldstrome, der Vernunft und Wis-

senschaft zu verwirren droht, dessen Manieren und Grundsätzen Schelling, nachdem er sie zum Teil angegeben und gebraucht, jetzt feierlich zu entsagen anfängt, hat sich eine wissenschaftliche Kritik vornehmlich zu widersetzen. Wir werden dadurch dem Instinkte des Publikums, das von seinem ersten Staunen zu einer Gleichgültigkeit gegen jene Manier übergegangen, zu Hilfe kommen, die Achtung, welche der Philosophie wegen ihres allgemeinen Bedürfnisses noch immer im Grunde gewidmet wird, unterstützen, bei allen durch Insolenz und Unreife zum Stillschweigen und Wegsehen gebrachten Freunden der Einsicht Teilnahme finden sowie das zum Prüfen zu schüchterne Staunen, das um der allgemeinen Ideen, die in jenes Getue verwebt sind, willen Achtung dafür hatte, entwirren und durch die Scheidung des Unlauteren ihm den Gewinn des Echten verschaffen.

k) Die gründliche Untersuchung und die Abhandlung der *Sache* schließt es von selbst in sich, daß das Mittelmäßige und Schlechte – wenn von ihm wegen irgendeines Ansehens oder wegen Prätentionen, die es hat, die Rede sein muß – keine Schonung und Toleranz zu gewärtigen hat, sondern allen Gründen dagegen sowie dem Witze und den Einfällen preisgegeben ist, ebenso daß alles Persönliche, Hämische, alles, was von einem *pruritus*, sich zu reiben oder zu zeigen, herrührte, entfernt bleibt. Darin, daß es um die Sache zu tun ist, ist auch dies enthalten, daß es dem Rezensenten lieber sein muß, etwas als vortrefflich – mit Verstand – erkennen zu können, als dagegen sprechen zu müssen, besonders da es schwerer ist, gehörig zu entwickeln, warum etwas vortrefflich ist, als die Mängel aufzufinden; unentwickelte Bewunderung und Beifall hat aber so wenig Interesse als ein bloßes Tadeln und Mäkeln. – Redlicher Eifer für die Wissenschaft und gründliche Behandlung bleibt ebenso von der Sucht frei, die ein Rezensent gewissermaßen von amtswegen haben zu müssen meint, immer noch gescheiter zu sein als etwas schon sehr Gescheites, beim Vortrefflichen noch anzu-

geben zu wissen, daß es noch besser (wodurch es in den meisten Fällen schlechter geworden wäre) hätte gemacht werden können, überhaupt alles besser zu wissen und die Miene eines Meisters und Richters, bei dem nicht die Rede mehr davon sein könne, daß er aus einer Schrift etwas lerne, anzunehmen und aus diesem Sinn heraus zu sprechen.

Mit einem Worte, wenn mit Beiseitesetzung sowohl persönlicher Rücksichten als ungründlicher Anhänglichkeit an das Hergebrachte und der bloßen Meinung, die nur behauptet und versichert, nicht untersucht noch entwickelt, die Sache der Wissenschaft und des Geschmacks keck gefaßt und gegen alle Anmaßungen geltend gemacht und mit Ernst und Eindringen in die Gründe behauptet wird, so kann es einem Institut, das dies leistet und sich dadurch vor den vorhandenen größtenteils auszeichnet, an innerem Interesse und Interesse bei dem allgemeinen Publikum, dessen Instinkt dem Rechten immer den Vorzug vor dem Schlechten, mit dem es einstweilen vorlleb nimmt, gibt, nicht fehlen.

In Ansehung der *äußeren Einrichtung* bemerke ich folgende Punkte:

Das Journal erscheint monatsweise in Heften eher zu 12 als 10 Bogen oder darunter.

Der Kontrakt mit dem Buchhändler wird nach der Anzahl von Exemplaren geschlossen, die abgesetzt werden, so daß 500 oder 750 Exemplare als der bestimmte, feste Ausgangspunkt und als Minimum angenommen sind.

Eine Direktion, aus denen, die das Institut zuerst unternehmen, bestehend, führt die Oberaufsicht in Ansehung der anzuzeigenden Schriften und der einzuladenden Mitarbeiter und ist als Eigentümer des Ganzen anzusehen.

Der Redakteur, der ein Mitglied der Direktion und bleibend ist, führt die Korrespondenz, Rechnung und die laufenden Geschäfte des Drucks usf.

Die Kosten werden zuerst vom Ertrage des Ganzen abge-

zogen, nach dem Überreste die Größe der Honorarien bestimmt und dem Redakteur statt eines fixen Gehalts gewisse Prozente vom Überreste, 15 bis 20, für seine Mühe zugestanden.
Die Bücher liefert die Verlagshandlung zu einem Rabatt von 20–25 Prozent des Ladenpreises; der Rezensent hat das Recht, sie mit 40 Prozent Rabatt desselben zu behalten, sonst verkauft sie die Direktionskasse. Sie sind unter die Kosten zu rechnen. – [Bücher,] welche übrigens beim Gebrauch nicht unverkäuflich für die Buchhandlung geworden und wovon sie nicht ausdrücklich für das Institut ein Exemplar verschrieben und welche sie sonst gebrauchen kann, nimmt dieselbe ohne alle Provision wieder an.

Mit Julius 1807 wird angefangen.

Wer denkt abstrakt?[1]

[1807]

Denken? Abstrakt? – *Sauve qui peut*! Rette sich, wer kann! So höre ich schon einen vom Feinde erkauften Verräter ausrufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von Metaphysik die Rede sein werde. Denn *Metaphysik* ist das Wort, wie *abstrakt* und beinahe auch *Denken,* ist das Wort[2], vor dem jeder mehr oder minder wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft.

Es ist aber nicht so bös gemeint, daß, was denken und was abstrakt sei, hier erklärt werden sollte. Der schönen Welt ist nichts so unerträglich als das Erklären. Mir selbst ist es schrecklich genug, wenn einer zu erklären anfängt, denn zur Not verstehe ich alles selbst. Hier zeigte sich die Erklärung des Denkens und des Abstrakten ohnehin schon als völlig überflüssig; denn gerade nur, weil die schöne Welt schon weiß, was das Abstrakte ist, flieht sie davor. Wie man das nicht begehrt, was man nicht kennt, so kann man es auch nicht hassen.

Auch wird es nicht darauf angelegt, hinterlistigerweise die schöne Welt mit dem Denken oder dem Abstrakten versöhnen zu wollen; etwa daß unter dem Scheine einer leichten Konversation das Denken und das Abstrakte eingeschwärzt werden sollte, so daß es unbekannterweise, und ohne eben einen Abscheu erweckt zu haben, sich in die Gesellschaft eingeschlichen [hätte] und gar von der Gesellschaft selbst unmerklich hereingezogen oder, wie die Schwaben sich ausdrücken, hereingezäunselt worden wäre und nun der Autor dieser Verwicklung diesen sonst fremden Gast, nämlich das

1 Manuskript: Hegelnachlaß Stiftung preußischer Kulturbesitz. Erstdruck: *Werke* Bd. XVII, 1835

2 W: »*Denken* das Wort ist« – Ms: »Denken ist das Wort«

Abstrakte, aufdeckte, den die ganze Gesellschaft unter einem anderen Titel als einen guten Bekannten behandelt und anerkannt hätte. Solche Erkennungsszenen, wodurch die Welt wider Willen belehrt werden soll, haben den nicht zu entschuldigenden Fehler an sich, daß sie zugleich beschämen und der Machinist sich einen kleinen Ruhm erkünsteln wollte, so daß jene Beschämung und diese Eitelkeit die Wirkung aufheben, denn sie stoßen eine um diesen Preis erkaufte Belehrung vielmehr wieder hinweg.

Ohnehin wäre die Anlegung eines solchen Planes schon verdorben; denn zu seiner Ausführung wird erfordert, daß das Wort des Rätsels nicht zum voraus ausgesprochen sei. Dies ist aber durch die Aufschrift schon geschehen; in dieser, wenn dieser Aufsatz mit solcher Hinterlist umginge, hätten die Worte nicht gleich von Anfang auftreten dürfen, sondern, wie der Minister in der Komödie, das ganze Spiel hindurch im Überrocke herumgehen und erst in der letzten Szene ihn aufknöpfen und den Stern der Weisheit herausblitzen lassen müssen. Die Aufknöpfung eines metaphysischen Überrocks nähme sich hier nicht einmal so gut aus wie die Aufknöpfung des ministeriellen, denn was jene an den Tag brächte, wäre weiter nichts als ein paar Worte; denn das Beste vom Spaße sollte ja eigentlich darin liegen, daß es sich zeigte, daß die Gesellschaft längst im Besitze der Sache selbst war; sie gewönne also am Ende nur den Namen, dahingegen der Stern des Ministers etwas Reelleres, einen Beutel mit Geld, bedeutet.

Was Denken, was abstrakt ist – daß dies jeder Anwesende wisse, wird in guter Gesellschaft vorausgesetzt, und in solcher befinden wir uns. Die Frage ist allein danach, *wer* es sei, der abstrakt denke. Die Absicht ist, wie schon erinnert, nicht die, sie[3] mit diesen Dingen zu versöhnen, ihr zuzumuten, sich mit etwas Schwerem abzugeben, ihr ins Gewissen darüber zu reden, daß sie leichtsinnigerweise so etwas vernach-

3 Ms: »erinnert, sie nicht«

lässige, was für ein mit der Vernunft begabtes Wesen rang- und standesgemäß sei. Vielmehr ist die Absicht, die schöne Welt mit sich selbst darüber zu versöhnen, wenn sie sich anders eben nicht ein Gewissen über diese Vernachlässigung macht, aber doch vor dem abstrakten Denken als vor etwas Hohem einen gewissen Respekt wenigstens innerlich hat und davon wegsieht, nicht weil es ihr zu gering, sondern weil es ihr zu hoch, nicht weil es zu gemein, sondern zu vornehm, oder umgekehrt, weil es ihr eine *Espèce,* etwas Besonderes zu sein scheint, etwas, wodurch man nicht in der allgemeinen Gesellschaft sich auszeichnet, wie durch einen neuen Putz, sondern wodurch man sich vielmehr, wie durch ärmliche Kleidung oder auch durch reiche, wenn sie auch aus alt gefaßten Edelsteinen oder einer noch so reichen Stickerei besteht, die aber längst chinesisch geworden ist, von der Gesellschaft ausschließt oder sich darin lächerlich macht.

Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete. Die gute Gesellschaft denkt darum nicht abstrakt, weil es zu leicht ist, weil es zu niedrig ist, niedrig nicht dem äußeren Stande nach, nicht aus einem leeren Vornehmtun, das sich über das wegzusetzen stellt, was es nicht vermag, sondern wegen der inneren Geringheit der Sache.

Das Vorurteil und die Achtung für das abstrakte Denken ist so groß, daß feine Nasen hier eine Satire oder Ironie zum voraus wittern werden; allein, da sie Leser des *Morgenblattes*[4] sind, wissen sie, daß auf eine Satire ein Preis gesetzt ist und daß ich also ihn lieber zu verdienen glauben und darum konkurrieren als hier schon ohne weiteres meine Sachen hergeben würde.

Ich brauche für meinen Satz nur Beispiele anzuführen, von denen jedermann zugestehen wird, daß sie ihn enthalten. Es wird also ein Mörder zur Richtstätte geführt. Dem gemeinen Volke ist er nichts weiter als ein Mörder. Damen machen

---

4 *Morgenblatt für gebildete Stände,* erschien ab 1. 1. 1807; am 2. 1. 1807 wurde ein Preis für eine Satire ausgeschrieben, Einsendeschluß 1. 7. 1807.

vielleicht die Bemerkung, daß er ein kräftiger, schöner, interessanter Mann ist. Jenes Volk findet die Bemerkung entsetzlich: was, ein Mörder schön? wie kann [man] so schlecht denkend sein und einen Mörder schön nennen; ihr seid auch wohl etwas nicht viel Besseres! Dies ist die Sittenverderbnis, die unter den vornehmen Leuten herrscht, setzt vielleicht der Priester hinzu, der den Grund der Dinge und die Herzen kennt.

Ein Menschenkenner sucht den Gang auf, den die Bildung des Verbrechers genommen, findet in seiner Geschichte schlechte Erziehung, schlechte Familienverhältnisse[5] des Vaters und der Mutter, irgendeine ungeheure Härte bei einem leichteren Vergehen dieses Menschen, die ihn gegen die bürgerliche Ordnung erbitterte, eine erste Rückwirkung dagegen, die ihn daraus vertrieb und es ihm jetzt nur durch Verbrechen sich noch zu erhalten möglich machte. – Es kann wohl Leute geben, die, wenn sie solches hören, sagen werden: der will diesen Mörder entschuldigen! Erinnere ich mich doch, in meiner Jugend einen Bürgermeister klagen gehört [zu haben], daß es die Bücherschreiber zu weit treiben und Christentum und Rechtschaffenheit ganz auszurotten suchen; es habe einer eine Verteidigung des Selbstmordes geschrieben; schrecklich, gar zu schrecklich! – Es ergab sich aus weiterer Nachfrage, daß *Werthers Leiden* verstanden waren.

Dies heißt abstrakt gedacht, in dem Mörder nichts als dies Abstrakte, daß er ein Mörder ist, zu sehen und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm [zu] vertilgen. Ganz anders eine feine, empfindsame Leipziger Welt. Sie bestreute und beband das Rad und den Verbrecher, der darauf geflochten war, mit Blumenkränzen. – Dies ist aber wieder die entgegengesetzte Abstraktion. Die Christen mögen wohl Rosenkreuzerei oder vielmehr Kreuz-

---

5 W: »in seiner Geschichte, in seiner Erziehung schlechte Familienverhältnisse«

roserei treiben, das Kreuz mit Rosen umwinden. Das Kreuz ist der längst geheiligte Galgen und Rad. Es hat seine einseitige Bedeutung, das Werkzeug entehrender Strafe zu sein, verloren und kennt im Gegenteil die Vorstellung des höchsten Schmerzes und der tiefsten Verwerfung, zusammen mit der freudigsten Wonne und göttlicher Ehre. Hingegen das Leipziger [Kreuz], mit Veilchen und Klatschrosen eingebunden, ist eine Kotzebuesche Versöhnung, eine Art liederlicher Verträglichkeit der Empfindsamkeit mit dem Schlechten.

Ganz anders hörte ich einst eine gemeine alte Frau, ein Spitalweib, die Abstraktion des Mörders töten und ihn zur Ehre lebendig machen. Das abgeschlagene Haupt war aufs Schaffot gelegt, und es war Sonnenschein; wie doch so schön, sagte sie, Gottes Gnadensonne *Binders* Haupt beglänzt! – Du bist nicht wert, daß dich die Sonne bescheint, sagt man zu einem Wicht, über den man sich erzürnt. Jene Frau sah, daß der Mörderkopf von der Sonne beschienen wurde und es also auch noch wert war. Sie erhob ihn von der Strafe des Schaffots in die Sonnengnade Gottes, brachte nicht durch ihre Veilchen und ihre empfindsame Eitelkeit die Versöhnung zustande, sondern sah in der höheren Sonne ihn zu Gnaden aufgenommen.

Alte, ihre Eier sind faul, sagt die Einkäuferin zur Hökersfrau. Was, entgegnet diese, meine Eier faul? Sie mag mir faul sein! Sie soll mir das von meinen Eiern sagen? Sie? Haben ihren Vater nicht die Läuse an der Landstraße aufgefressen, ist nicht ihre Mutter mit den Franzosen fortgelaufen und ihre Großmutter im Spital gestorben, – schaff sie sich für ihr Flitterhalstuch ein ganzes Hemd an; man weiß wohl, wo sie dies Halstuch und ihre Mützen her hat; wenn die Offiziere nicht wären, wär jetzt manche nicht so geputzt, und wenn die gnädigen Frauen mehr auf ihre Haushaltung sähen, säße manche im Stockhause, – flick sie sich nur die Löcher in den Strümpfen! – Kurz, sie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abstrakt und subsumiert sie nach Hals-

tuch, Mütze, Hemd usf. wie nach den Fingern und anderen Partien, auch nach [dem] Vater und der ganzen Sippschaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß sie die Eier faul gefunden hat; alles an ihr ist durch und durch mit diesen faulen Eiern gefärbt, dahingegen jene Offiziere, von denen die Hökersfrau sprach – wenn anders, wie sehr zu zweifeln, etwas daran ist –, ganz andere Dinge an ihr zu sehen bekommen mögen.

Um von der Magd auf den Bedienten zu kommen, so ist kein Bedienter schlechter daran als bei einem Manne von wenigem Stande und wenigem Einkommen, und um so besser daran, je vornehmer sein Herr ist. Der gemeine Mensch denkt wieder abstrakter, er tut vornehm gegen den Bedienten und verhält sich zu diesem nur als zu einem Bedienten; an diesem einen Prädikate hält er fest. Am besten befindet sich der Bediente bei den Franzosen. Der vornehme Mann ist familiär mit dem Bedienten, der Franzose sogar gut Freund mit ihm; dieser führt, wenn sie allein sind, das große Wort, man sehe Diderots *Jacques et son maître*, der Herr tut nichts als Prisen-Tabak nehmen und nach der Uhr sehen und läßt den Bedienten in allem Übrigen gewähren. Der vornehme Mann weiß, daß der Bediente nicht nur Bedienter ist, sondern auch die Stadtneuigkeiten weiß, die Mädchen kennt, gute Anschläge im Kopfe hat; er fragt ihn darüber, und der Bediente darf sagen, was er über das weiß, worüber der Prinzipal frug. Beim französischen Herrn darf der Bediente nicht nur dies, sondern auch die Materie aufs Tapet bringen, seine Meinung haben und behaupten, und wenn der Herr etwas will, so geht es nicht mit Befehl, sondern er muß dem Bedienten zuerst seine Meinung einräsonieren und ihm ein gutes Wort darum geben, daß seine Meinung die Oberhand behält.

Im Militär kommt derselbe Unterschied vor; beim preußischen[6] kann der Soldat geprügelt werden, er ist also eine

6 W: »österreichischen«

Kanaille; denn was geprügelt zu werden das passive Recht hat, ist eine Kanaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für dies Abstraktum eines prügelbaren Subjekts, mit dem ein Herr, der Uniform und *Porte d'épée* hat, sich abgeben muß, und das ist, um sich dem Teufel zu ergeben.

Hegels eigenhändiger Lebenslauf[1]

[Entwurf vom September 1804]

Ich, Ge[org] W[ilhelm] Fr[iedrich] H[egel], geb. Stuttgart 27. Aug. 1770. Meine Eltern G[eorg] L[udwig] Hégel, Rentk[ammer]-Exp[editions]-Rat und Ch[ristine] L[uise] geb. Fromm sorgten für die Bildung in den Wissenschaften sowohl durch Privatunterricht als durch den öffentlichen des Gymnasiums zu Stuttgart, wo die alten und neuen Sprachen sowie die Anfangsgründe der Wissenschaften gelehrt wurden. Ich wurde im 18. Jahr in das theologische Stift zu Tübingen aufgenommen. Nach zwei Jahren, welche auf das Studium unter Schn[urrer] der Philologie und unter Flatt, Beckh der Philosophie und Mathematik verwendet wurden, wurde ich Magister der Philosophie und studierte hierauf drei Jahre unter Le Bret, Uhland, Storr und Flatt die theologischen Wissenschaften, bis ich das theologische Examen vor dem Konsistorium in Stuttgart bestanden und unter die Kandidaten der Theologie aufgenommen war; ich hatte den Stand des Predigtamts nach dem Wunsche meiner Eltern ergriffen und war dem Studium der Theologie aus Neigung treu geblieben um seiner Verbindung mit der klassischen Literatur und Philosophie [willen]. Nachdem ich aufgenommen war, wählte ich unter den Berufsarten des theologischen Standes diejenige, welche von den eigentlichen Berufsarbeiten, von dem Geschäft des Predigtamtes unabhängig, ebensosehr Muße gewährte, der alten Literatur und Philosophie mich ergeben zu können, als in anderen Ländern unter fremden Verhältnissen zu leben Gelegenheit schaffte. Ich fand diese in den beiden Hofmeisterstellen, welche ich

---

1 Erstdruck: Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907; s. a. *Briefe*, Bd. IV, S. 91 f.

in Bern und in Frankfurt annahm, deren Berufsgeschäfte mir Zeit genug ließen, um mit den Gang der Wissenschaft zu verfolgen, die ich zur Bestimmung meines Lebens gemacht hatte. Nach 6 Jahren, die ich auf beiden zubrachte, und nach dem Tode meines Vaters beschloß ich, mich ganz der philosophischen Wissenschaft zu widmen, und der Ruhm Jenas ließ über den Ort keine Wahl, wo ich ebenso Gelegenheit fände, was ich für mich gearbeitet hatte, schönstens noch auszubilden, als das Lehramt zu versuchen. Ich schrieb hier eine Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, das Ungenügende des ersteren, und erhielt hierauf bald die Erlaubnis von den Erhaltern durch die öffentliche Verteidigung meiner Dissertation *de orbitis planetarum.* Ich gab gemeinsam mit Prof. Schelling das Kritische Journal der Philosophie in zwei Bänden heraus, worin [von mir]:

Die Einleitung,
Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme,
Über den alten und neueren Skeptizismus,
Die Kant-, Jacobi- und Fichtesche Philosophie,
Die bisherige Bearbeitung des Naturrechts.

Seit drei Jahren Privatdozent der Philosophie, habe ich verschiedene Vorlesungen über sie gehalten, und ich glaube, vorigen Winter vor einem zahlreichen Auditorium. Die Herz[ogliche] mineralogische Sozietät hat mich voriges Jahr zum zweiten Assessor, die naturforschende neulich zu ihrem Mitglied aufgenommen.

Indem mir so unter vielseitigen Studien die Wissenschaft der Philosophie zum Beruf geworden ist, so kann ich nicht anders, als den Wunsch zu haben, zum öffentlichen Lehrer derselben von den Durchlauchtigsten Erhaltern aufgestellt zu werden.